T.C.

Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Kürt Dili ve Kültürü Anabilim Dalı

Doktora Tezi

ÜÇ KÜRT (KURMANCCA) ROMANINDA ÜÇ ÖZGÜRLÜK ANLATISI (EMEKÇİ, KÜRT, KADIN)

Mehmet Şirin FİLİZ
15940309

Danışman
Dr. Öğretim Üyesi Osman ASLANOĞLU

Diyarbakır 2020

T.C.
Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Kürt Dili ve Kültürü Anabilim Dalı

Doktora Tezi

ÜÇ KÜRT (KURMANCCA) ROMANINDA ÜÇ ÖZGÜRLÜK ANLATISI (EMEKÇİ, KÜRT, KADIN)

Mehmet Şirin FİLİZ
15940309

Danışman
Dr. Öğretim Üyesi Osman ASLANOĞLU

Diyarbakır 2020

TAAHHÜTNAME

SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Dicle Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliğine göre hazırlamış olduğum "Üç Kürt (Kurmancca) Romanında Üç Özgürlük Anlatısı Emekçi, Kürt, Kadın" adlı tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve tez yazım kılavuzuna uygun olarak hazırladığımı taahhüt eder, tezimin kağıt ve elektronik kopyalarının Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü arşivlerinde saklanmasına izin verdiğimi onaylarım. Lisansüstü Eğitim-Öğretim yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim.

06/07/2020

Mehmet Şirin FİLİZ

İmza

ÖN SÖZ

Yüksek Lisans çalışmam sırasında bir halk destanı olan Dewrêşe Evdî eseri üzerinde çalışmıştım. Bir aşk hikâyesi olan bu destan Dewrêş'in Edûlê' ye olan aşkı ile başlıyor sonrasında ise Milan aşiretinin öteki aşiretlere karşı verdiği özgürlük mücadelesi şekline bürünüyordu. Dewrêş de bu mücadelenin ana kahramanına dönüşüyordu. Doktora çalışmama başladığımda felsefeye olan ilgim beni özgürlük kavramı üzerine çalışmaya yöneltti. Fakat kavramın muazzam derinliği karşısında çok şaşırmıştım. Özgürlük kavramı, modern felsefenin merkezinde yer alan kavramlardan biri olmakla beraber Antik Çağ'dan beri insan bilincini meşgul eden bir kavramdı ve bir tez çalışmasında kolaylıkla anlaşılabilecek bir kavram olmaktan çok uzaktı. Bundan dolayı zaman zaman çok yoruldum hatta çalışmamın konusunu değiştirmeyi düşündüğüm zamanlar oldu. Fakat en nihayetinde okumalarım bu kavramı kendi felsefesinin merkezine oturtan Hegel'e götürdüğünde ilginç bir şekilde daha önce farklı nedenlerle okuduğum Marx'tan, Zizek'e kadar birçok filozofun Hegel referanslarını fark etmediğimi ya da önemsemediğimi gördüm. Oysaki bu filozoflar bir şekilde Hegel felsefesinden etkilenmişlerdi, bazen onu olumluyor bazen de onunla tartışıyorlardı. Fakat bir şekilde Hegel onların hesaplaşmaları gereken bir filozof olarak orda bir yerde duruyordu. Bu şekilde başladığım Hegel okumaları beni yeni zorluklarla karşı karşıya bıraktı. Onun dilinin ağırlığı karşısında çok yoruldum. Sonrasında ise Hegel üzerine yazılmış başka çalışmaları gözden geçirmek zorunda olduğumu hissettim fakat bu, kafa karışıklığımı gidermek yerine daha da arttırdı. Bazı Hegel yorumcuları onu bir totaliter olarak tanımlarken bazıları ise onu bir liberal olarak görüyorlardı. Bir kez daha ne kadar zorlu bir işe giriştiğimi fark etmiştim. Hegel felsefesi bir bütündü ve onun sistemi bütünlüklü bir biçimde anlaşılmadan incelenemezdi. Hegel'i her yeniden okuyuşumda yeni bir şeyler öğrendiğimi fark ettim. En nihayetinde çalışmamı bir özgürlük filozofu olan Hegel'in "Efendi ve Köle Diyalektiği'ne" dayandırmam gerektiğini düşündüm. Bu şekilde özgürlük problemini, Kürt romanında var olan ideolojik dönüşümleri, Hegel'in Efendi ve Köle Diyalektiği bağlamında ele almak daha anlaşılır bir hale gelecekti. Bu çalışma bu değişim ve

dönüşümleri açıklamaya çalışmak gibi zorlu bir işe girişiyor. Çalışma üç tarihsel uğrakta, üç toplumsal grubun özgürlük bilincinin oluşumuna yöneliyor. İlk uğrakta Sovyet döneminde yazılmış bir roman olan Erebê Şemo'nun Jiyana Bextewar adlı romanı çerçevesinde "Marksist özgürlük" anlayışı açısından ele alındı. İkinci uğrakta Jan Dost'un Mijabad romanı "Milliyetçilik ve Özgürlük" anlayışı açısından ve en nihayetinde de Çidem Baran'ın Lerizînên Tenêtîyê adlı romanı "Feminizm ve Özgürlük" anlayışı açısından ele alındı. Bu şekilde Kürt romanında özgürlük bilincindeki değişim ve dönüşümlerinin tarihsel ve toplumsal temelleri ortaya çıkarılmaya çalışıldı. Bu nedenle bu çalışmanın Kürt çalışmalarına sadece edebiyat açısından değil felsefi ve sosyoloji olarak da mütevazı bir katkısı olacağını umut ediyorum.

Çalışmam boyunca bana yardımları ile yol göstermekten imtina etmeyen danışmanım, Dr. Öğretim Üyesi Osman Aslanoğlu'na, tavsiyeleri ile çalışmama katkıda bulunan Dr. Öğretim Üyesi Yıldız Silier'e, Arş. Gör. Dr. Mehmet Yonat'a, Musa Ozan'a, Ferhat Yılmaz'a ve Doç. Dr. İbrahim Bor'a teşekkür ediyorum. Bütün bu kişilerin yanısıra tez yazım sürecinde üzerimde büyük emeği olan sevgili eşim Bahar Filiz'e ayrıca teşekkür ediyorum. O olmasaydı böylesine ağır bir yükün altından kalkmak benim için zor olacaktı.

Mehmet Şirin FİLİZ

Diyarbakır 2020

ÖZET

Özgürlük kavramı felsefe tarihi boyunca felsefi tartışmaların merkezinde yer almıştır. Bu kavramı kendi felsefesinin merkezine oturtan Hegel açısından "Dünya Tarihi özgürlük bilincindeki ilerlemeden başka bir şey değildir." Hegel "*Tinin Görüngübilimi'nde"* bilincin aşamalarını inceler. Özbilinç başlığı altında iki özbilincin kaşılaşması ve tanınma için giriştikleri mücadeleyi ele alır. Bu mücadeleyi efendi ve köle ilişkisi olarak tanımlar. Ona göre efendi ve kölenin tanınma için giriştikleri bu mücadele ancak bir devlet formunda çözülür. Devlette tikel ve tümel bütünleşmiş, bütün özbilinçler birbirlerini karşılıklı olarak tanımışlardır. Devlet ona göre Tanrı'nın yeryüzündeki yürüyüşüdür ve onda özgürlük olgusallaşmıştır. Bununla beraber Hegel'in özgürlük ile eşdeğer tuttuğu "devlet"inin de kendi içerisinde çelişkileri vardır. Ne Hegel'in devletinde ne de ondan sonraki modern devletlerde çelişkiler bütünüyle çözülememiştir. Hegel kendi devletinden kadınları kovarken orta sınıfı ise devletinin merkezine oturtmuştu. Bu nedenle ardılları, onun felsefesini kendi felsefelerini oluşturmada dayanak yaparken aynı zamanda da onun felsefesi eleştirilerin hedefi olmuştur. Marx ve Simone de Beauvoir gibi filozoflar kendi felsefelerini oluştururken Hegel'in Efendi Köle Diyalektiği'nden etkilenmişlerdi. Aynı zamanda postkolonyal kuramın en önemli temsilcileri olan Fanon, Memmi ve Césaire, sömürge ile sömürgecinin karşılaşmasının Hegel'in diyalektiği çerçevesinde incelenmesi gerektiğini düşünüyorlardı. Hegel'in diyalektiği bugün bile güncelliğini korumaktadır.

Bu çalışma Hegel'in Efendi ve Köle Diyalektiği'nden yola çıkarak Kürt romanlarında özgürlük bilincinin hangi uğraklardan geçerek ilerlediğini göstermeyi amaçlıyor. Bu nedenle üç Kürt romanı seçilerek bu üç roman, üç toplumsal grubun özgürlük anlatısı açısından Goldmann'ın "Genetik Yapısalcı" yöntemiyle incelenmiştir. Bu yönteme göre bir edebi eser, bir toplumsal grubun ya da sınıfın dünya görüşünün anlatımıdır. Bir edebi yaratımın öznesi, bireysel olarak yazarın kendisi

değil, kolektif öznedir. Goldmann'ın yöntemi sadece eserin içkin analizine değil, grubun toplumsal bilincinin oluşumuna yönelir. Bu bilincin oluşumu da ancak tarihsel ve toplumsal bir inceleme ile açığa çıkabilir. Bu bağlamda bu çalışmada Erebê Şemo'nun Jiyana Bextewar adlı romanı, Jan Dost'un Mijabad adlı romanı ve Çidem Baran'ın Lerizînên Tenêtiyê adlı romanı incelenmiştir Bu şekilde üç farklı toplumsal grubun dünya görüşü açısından, Kürt romanında özgürlük bilincinin gelişimi gösterilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Sözcükler

Efendi ve Köle Diyalektiği, Marksizm, Milliyetçilik, Feminizm, Kürt Romanı

ABSTRACT

The concept of freedom has been at the center of philosophical discussions throughout the history of philosophy. According to Hegel, who intensively discussed the concept, "The History of The World is none other than the progress of the consciousness of Freedom ." Hegel investigated consciousness's stages in *"the phenomenology of Spirt*". In the Self-consciousness chapter, he discussed the encounter of two self-consciousnesses and their struggle for recognition. Hegel described this struggle as master-slave relationship. He claimed that the contradictions between master and slave just could be solved in the state. The state incorporates particular into universals and all self consciousnesses recognize each other; Because, according to him, the state is the march of God on the earth and the freedom has become factual in it. However; Hegelian state, which he puts on par with freedom, has its own contradictions. The contradictions could not neither be solved in Hegelian state nor in the modern states after him He excluded women from his own state while placing middle class in the centre of it. For this reason, although his followers used his philosophy to form their philosophy, his philosophy has also been criticized. Marx and Simone de Beauvoir were influenced by Master and Slave Dialectics, forming their philosophies. The most prominent figures of Post-colonial Theory, Frantz Fanon, Memmi and Césaire thought that the encountering of colonized and colonizer should have been discussed within the framework of Master and Slave Dialectics. Therefore, it can be said that Hegelian Dialectics is still up to date.

Based on Hegel's Master and Slave Dialectics, this thesis aims at exploring through which moments, the idea of freedom has passed and progressed in Kurdish novels. For this purpose, three Kurdish Novels were selected and examined according to Lucien Goldmann's genetic structuralism. According to Goldmann, the literary text is the expression of a world vision of social groups or class. The subject of a literary product is not the writer himself, it is collective subject The method focuses on not

only intrinsic analysis of literary work but also social group consciousness. The formation of this consciousness can only be revealed by a historical and social analayze. In the context, Erebê Şemo's Jiyana Bextewar, Jan Dost's Mijabad Çidem Baran' Lerizînên Tenêtiyê have been analaysed. In this way, this study seeks the progress of the consciousness of freedom in Kurdish novels from the point of three different social groups.

Keywords

Master and Slave Dialectics, Marxism, Feminisim, Nationalism, Kurdish Novel.

İÇİNDEKİLER

Sayfa No.

ÖN SÖZ ..... **I**

ÖZET ..... **IV**

ABSTRACT ..... **VI**

İÇİNDEKİLER ..... **VIII**

KISALTMALAR ..... **X**

GİRİŞ **1**

BİRİNCİ BÖLÜM

ÖZGÜRLÜĞÜN TARİHSEL SERÜVENİ

1.1. TİN'İN UĞRAKLARI **41**

1.1.1. Stoacılık 50

1.1.2. Kuşkuculuk 51

1.1.3. Hristiyanlık 52

1.2. AYDINLANMA VE ÖZGÜRLÜK **54**

1.2.1. Herder 55

1.2.2. Kant 56

1.2.3. Fichte 59

1.2.4. Schelling 60

1.3. EFENDİ VE KÖLE DİYALEKTİĞİNİN DEVLETTE ÇÖZÜLÜŞÜ **61**

İKİNCİ BÖLÜM

JIYANA BEXTEWAR, MARKSİZM VE ÖZGÜRLÜK

2. 1. ANLAMA AŞAMASI **77**

2.1.1. Bakış Açısı 77

2.1.2. Mekân 85

2.1.3. Zaman 87

2.2. AÇIKLAMA AŞAMASI **93**

2.2.1. Marksizm 93

2.2.2. Rus Marksizmi (Bolşevizm) 99

2.2.3. Efendiler: Feodaller ve Burjuvalar 108

2.2.4. Köleler, Köylüler ve İşçiler 125

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MİJABAD, MİLLİYETÇİLİK VE ÖZGÜRLÜK

3.1. ANLAMA AŞAMASI 148
3.1.1. Bakış Açısı 148
3.1.2. Mekân 156
3.1.3. Zaman 157
3.2. AÇIKLAMA AŞAMASI 157
3.2.1. Milliyetçilik 157
3.2.2. Kürt Milliyetçiliği 169
3.2.3. Efendiler, Emperyalistler ve Egemen Uluslar 188
3.2.4. Köleler: Kürtler 202

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

LERIZÎNÊN TENÊTIYÊ, FEMİNİZM VE ÖZGÜRLÜK

4.1. ANLAMA AŞAMASI 225
4.1.1. Bakış Açısı 225
4.1.2. Mekân 230
4.1.3. Zaman 232
4.2. AÇIKLAMA AŞAMASI 233
4.2.1. Feminizm 233
4.2.2. Kürt Kadın Hareketi 242
4.2.3. Efendiler: Ataerkillik 247
4.2.4. Köleler: Kadınlar 256

SONUÇ 263

KAYNAKÇA 266

KISALTMALAR

bkz.	Bakınız
C.	Cilt
Çev.	Çevirmen
DDKD	Devrimci Doğu Kültür Ocakları
Ed.	Editör
İKD	İlerici Kadınlar Derneği
İKDP	İran Kurdistan Demokrat Partisi
JK	Komelay Jiyaneweyê Kurd/ Kürt Diriliş Derneği
RSDİP	Rusya Sosyal Demokrat İşçi Partisi
s.	Sayfa
S.	Sayı
v. / vol.	Volume

GİRİŞ

ÇALIŞMANIN AMACI VE ÖNEMİ

Özgürlük, felsefede bir kavram, edebiyatta ise bir temadır bununla beraber her iki alanda da yoğun bir şekilde işlenen konular arasındadır. Bunun temel sebeplerinden birisinin, edebiyat ve felsefe arasında var olan ilişkinin kadim tarihlere kadar uzanmasının olduğu söylenebilir. Platon, edebiyat ve felsefe arasında var olan çok eski çelişkilerden bahsetse bile mitolojik anlatılar olan Homeros ve Hesiodos'un tanrı anlatıları, ilk zamanlardan beri felsefi bilgi içeren anlatılar olmuşlardır. İlk anlatı örnekleri olan bu anlatılar birer yaratılış öyküsü olmalarının yanı sıra, eski insanların doğayı, dünyayı ve kendilerini algılayışı hakkında bize bilgi vermekte olup kendi içerisinde, tanrı eleştirileri de barındırıyorlardı (Gadamer, 2002: 35). Mitler, görüngüler dünyasını açıklama ve yorumlama arzusundan ortaya çıkmışlardı. Bu açıdan hem eski insanlar hem de modern insanlar, görüngüler dünyasını açıklamaya ve onları bilinene indirgemeye çalışırlar. Erken dönemlerde pozitif bilimler yetersiz olduğu için insan anlağı mitolojik açıklamalar ile yetinmek zorunda kalıyordu. Modern dünyada ise mitolojik açıklamaların yerini bilimsel bilgi aldı (Copleston, 2004: 20). Mitlerin ana temalarından biri özgürlüktür. Mitolojik kahraman, ister yarı tanrı, ister bir insan olsun özgürleşmeye yönelmiş bir varlıktır. Mitoslar, içinde üretildikleri dünyanın gerçek olaylarının simgesel olarak yorumlanışlarıdırlar. Promethus, Oidipouus, Sisyphous gibi mitolojik anlatılarda kahramanlar özgürlükleri için mücadele eden varlıklardır (Kuçuradi, 2009: 32). Mitolojik anlatıların bir devamı olan efsane ve destan gibi anlatılarda da benzer bir şekilde kahramanlar özgürlüklerini elde etmek için mücadele ederler. Gılgameş destanı, Kawa efsanesi gibi anlatılar buna örnek olarak verilebilir.

Modern edebi türler ortaya çıksa da özgürlük teması, bu anlatı geleneklerinin ana temalarından biri olmaya devam etmiştir. Bununla beraber Wellek'in (2013: 127-143) de söylediği gibi modern edebi metinler, birtakım imgelerle süslenmiş felsefi bilgi değillerdir. Edebiyat hayat karşısında takınılan bir tutumdur. Yazarın felsefi bilgi

verme veya felsefi bir sorunu çözme gibi bir kaygısı yoktur. Felsefi bir düşünceyi anlatma kaygısı güden bir eser olsa bile bu gerçekte felsefi bir eserin yerini tutamayacaktır. Ancak yine de düşünceler edebi eserin malzemesi, imgelemi olabilirler. Bazı durumlarda bir edebi tür olarak roman, birçok kuramcının anlatmaya çalıştığından daha anlaşılır bir tarzda kuram anlatma kapasitesine sahip olabilir (Antakyalıoğlu, 2013: 28). Anlatılar, bir düşünceden hareketle öznenin içinde yaşadığı dünyayı anlama çabasının bir sonucu olarak doğarlar. Bu nedenle bu düşünceyi dile getirme çabası küçük anlam birlikleri ve metnin halkaları içinde saklıdırlar ve buna bağlı olarak denilebilir ki her edebi metin bir ölçüde öğreticidir (Aktaş, 1991: 70). Anlatılar bize hayat ve hayatın zorlukları karşısında insanın geçmişte nasıl davrandığını ve bugün nasıl davranması gerektiğini gösteren düşünceler verir.

Düşünceler, edebi metinlerde temalar olarak karşımıza çıkar. Tema sadece kelimelerin anlamlarının ya da cümlelerin kombinasyonları değildir. Bu kelimelerin anlam bütünlüğü ile olan ilişkisini belirlemek oldukça zordur. Tema bu anlam bütünlüğünün yardımı ile kurulur ancak bu bütünlüğü de aşan bir şeydir. Yazarın kullandığı dil, temayı bilmemizi sağlayabilir ama tema sadece dilin bir parçası değildir. Tema dilin kendisini aşar ve dilsel bir forma indirgenemez çünkü bir eserin teması belirli toplumsal ve tarihsel süreçlerin ifadesidir. Bu nedenle eserin teması, metnin içinde oluştuğu bu tarihsel ve toplumsal süreçlerden yalıtılarak ele alınamaz. Temalar oldukça karmaşık ve dinamik bir sürecin sonucunda oluşan bilincin bir reaksiyonudur. Eserin tematik bütünlüğü ve onun gerçek hayattaki yeri aynı zamanda eserin türünden de ayrı düşünülemez. Bir başka deyişle temalar edebi türler ile de yakından ilişkilidirler (Bakhtin ve Medvedev, 2003: 177-178).

Gerçeği görmek ve onu kavramsallaştırmak için mit, efsane ve destan gibi anlatıların devamı olarak ortaya çıkan roman, edebi bir tür olarak batıya özgü modern çağın bir ürünüdür. Bu çağda, ilk çağlarda varolan tanrısal anlatıların yeri yoktur. Roman yeni bir anlatı türü olarak bu anlatıların yerini almıştır (Kundera, 2012: 17-21). Lukács'ın (2014: 94) deyişiyle roman Tanrının terk ettiği bir dünyanın epiğidir. Bu dünyanın temelinde yatan temel düşünce ise bireyselleşme ve sekülerleşmedir. Watt (2007: 106) bu dönemin en önemli eseri olan Robinso Crusoe' yu roman geleneğini başlatan, geleneksel toplumsal düzeni bozan ve böylece dikkatleri toplumsal

sorunlardan kişisel ilişkilere çeken bir eser olarak tanımlar. Her ne kadar roman kişisel ilişkileri anlatan bir tür olarak ortaya çıkmışsa da özgürlük problemi bu türün de ana temalarından biri olmaya devam etmiştir.

Sartre (2008: 74-76) yazar, ister şair, ister denemeci, ister romancı olsun, isterse de bireysel konuları anlatsın, özgür bir kişi olan yazarın tek bir konusu olduğunu ve bu konunun da özgürlük olduğunu söyler. Ona göre yazının kendisi özgürlük istemenin bir biçimidir. Yazmak insan özgürlüğünü korumaya yönelmiş bir çabadır. Yazar, gizli kalması imkânsız olan özgürlükler için konuştuğunu bilir. Çamura batmış kendi özgürlüğünü bulup temizlemek için yazar. Özgürlük, hep yeniden başlayarak tutkuları, ırkı, sınıfı, ulusu aşarak kendini yeniden bulur. Yazınsal eserin özü, diğer insanların özgürlüğüne de yönelmiş olan bir özgürlüktür (Sartre, 2008: 164). Derrida (2010: 38) da benzer bir şekilde edebiyatın sadece kurgunun kurumsallaşması değil, insanın her şeyi söyleyebilmesine olanak sağlayan bir kurum olduğunu söyler. Edebiyat her şeyi söylemek, kendini yasaklardan kurtarmaktır. Şu halde denilebilir ki her yazınsal eser, bir ölçüde kendi içinde insanın özgürlüğe olan arzusunu barındırır. Her yazınsal eser yaşama, yaşamın sorunlarına yönelir ancak her yazın türü bunu kendine özgü bir tarzda yapar (Yücel, 2017: 43-44). Bu açıdan roman her ne kadar bir kurmaca da olsa roman kişileri gerçek yaşamdan daha gerçek kişilerdir. Çünkü gerçek yaşamda sadece kişileri oldukları gibi görürken romanda anlatıcı, anlatılan kişiler hakkındaki bütün ayrıntıları göz önüne serer. Roman, insan doğasına ait olan özgürlük özleminin göreceli olsa da vücut bulduğu bir alandır (Forster, 1985: 29). Romanda özgürleşme eğiliminde olan Promethus gibi yarı tanrı karakterlere rastlamasak bile bu türde, farklı karakterlerin şahsında bu özgürleşmeye yönelimsellik görülebilir.

Roman, Avrupa ölçeğinde daha çok bireyselleşme ve sekülerleşmenin bir sonucu olarak ortaya çıkarken dünyanın farklı coğrafyaları ve toplumları arasında farklı saiklerden ortaya çıkmıştır. Bazı durumlarda Avrupa'da bile aynı seyirde ilerlememiştir. Sözgelimi, Eagleton (2014a: 42-59) açısından edebiyat organik bir toplum yaratma işlevine sahiptir. Shaekspeare'in eserleri İngiliz toplumunun en alt sınıfları ile en üst sınıflarının ortaklaştığı bir alan olarak karşımıza çıkar. Organik toplum düşüncesi, modern toplumlarda kolektif bilinç dışında olsa bile hala yaşar.

Modern toplumların yaşadığı bütün krizler ancak edebiyatın birleştirici gücü sayesinde giderilebilirdi. Edebiyat, insan bilincini bugünün başarısızlıklarına değil geçmiş mitolojik kahramanların başarılarına yöneltiyordu. Bu nedenle, edebiyatın bazı toplumlarda pratik bir misyona sahip olduğu söylenebilir. Örneğin; birçok toplumda edebiyatın, dini geleneğin aktarımı gibi bir misyonu vardır. Fakat pratik olan ile pratik olmayan arasında kesin bir ayrım yapmak günümüzde pek mümkün gözükmese de tarihsel açıdan farklı dönemlerde edebiyatın farklılaşan misyonlara sahip olduğu görülebilir (Eagleton, 2014a: 24). Marksist edebiyat kuramcısı Jameson (2011: 20) bunu bir adım ileriye götürerek; bir edebi metnin basit bir şekilde tarihsel ve toplumsal olan ile olmayan şeklinde ayırt edilemeyeceğini çünkü özünde tarihsel ve toplumsal olmayan hiçbir metnin olmadığını iddia eder. İlk aşamada metin simgesel bir edim olarak görülebilir. İkinci aşamada metin salt bir edebi metin olarak yorumlanamaz. Metin bireysel anlatıdan ayrı olarak kolektif sınıfların dünyayı görme biçimleri olarak yeniden inşa edilmelidir. Bu sınıflar genel olarak bastırılmış, ötekileştirilmiş sınıflardır. En nihayetinde de bu sınıfların tarihleri bütün insanlığın evrensel tarihine bağlandığı ölçüde metnin anlatmak istediği şey açığa çıkarılabilir (Jameson, 2011: 67-68). Bunu bütün edebi metinler için söyleyemesek bile en azından Kürt romanı için söyleyebiliriz. Kürt romanı bastırılmış, ötekileştirilmiş sınıfların söylemlerinin bir parçası olarak doğmuştur.

Kürt romanı Avrupa'da olduğu gibi bireyselleşme ve sekülerleşmenin sonucu olmaktan ziyade tarihsel ve toplumsal endişe ve amaçların sonucu olarak ortaya çıkmış ve hâlâ bu endişelerden dolayı varlığını devam ettirmektedir. Kürt romanının doğuş yeri olan Sovyet Rusya'da, Kürtler Sovyetler'in kültür ve dil politikalarından dolayı Kürtçe okuma yazma imkânı elde ettiler. Kürt romanı bu koşullar altında doğdu (Boyik, 2012). Ancak bu dönemde de Kürt romanının bireysellikten ziyade toplumsal bir işlevi vardı. Bu işlev emekçi sınıfın yazınının geliştirilmesiydi. Bu dönemin öncesinde ve sonrasında da Kürtler'i yazmaya iten motivasyonun tarihsel ve toplumsal boyutlarının var olduğu söylenebilir. Sözgelimi, Ehmedê Xanî'nin *Mem û Zin* adlı eserini yazma gerekçesini dile getirdiği ünlü beytinde, bu eseri Kürtlerin ilim ve irfandan yoksun olmadıklarını yabancılara göstermek için yazdığını ifade eder (Xanî, 1990: 60-61). Bu nedenle Xanî'nin "Mem û Zîn"i yazma motivasyonunun toplumsal olduğu söylenebilir. Öyle olmazsa bile bu ardılları tarafından böyle algılandı. Elbette

ki edebi eserin birçok farklı amacı olabilir. İnsanlar aynı eseri beğendiklerini zannetseler de durum böyle olmayabilir (Eagleton, 2014a: 26-27). Sözgelimi bizim Ehmedê Xanî'miz, 17. yy.ın Ehmedê Xanî'si değildir. Farklı tarihsel dönemlerde farklı ihtiyaçlara istinaden farklı Ehmedê Xanî'ler oluşturulmuş olabilir. Bu şu demektir; çoğu edebiyat eseri onu okuyan toplumlar tarafından yeniden yazılırlar. Edebi eser zaman içerisinde, değişime, dönüşüme uğratılmadan farklı insan gruplarına aktarılamaz. Bu nedenlerden dolayı Ehmedê Xanî modern Kürt edebiyatının kahramanı olarak karşımıza çıkar. Kürtler modern zamanlarda kendi yaşadıkları coğrafyalarda, tarihsel ve ulusal mücadelelerini genel olarak Ehmedê Xani'ye dayandırdılar. Kürtler arasında Ehmedê Xani'nin eserinin modern dönem öncesinin bir şaheseri olması noktasında bir ortaklaşma var olduğu söylenebilir (Ahmedzadeh, 2007). Nasıl ki Ehmedê Xanî'yi Mem û Zîn'î yazmaya iten motivasyonun tarihsel ve toplumsal bir boyutu vardıysa benzer bir şekilde modern dönemlerde de Kürt yazarlarını roman yazmaya iten motivasyonun da tarihsel ve toplumsal boyutları vardır. En azından birçok Kürt romancısı, yazma amaçlarını gerekçelendirirken, Xanî gibi, Kürtçenin bir medeniyet dili olduğunu göstermek amacıyla yazdıklarını dile getiriyorlardı. Mehmet Uzun (2012: 21) kendisine yöneltilen "Neden Kürtçe yazıyorsunuz?" sorusuna Xanî'nin söylediklerine benzer bir cevap verir. Onun açısından da Kürtçe onun anadilidir ve bu dile karşı toplumsal bir sorumluluğu vardır. Bu dil korunmalı ve bu dil ile modern romanlar yazılabileceği gösterilmelidir.

Xanî, Mem û Zîn'i yazma gerekçesini dillendirdikten sonra Kürtlerin içinde yaşadıkları sorunları da tartışır. Onun açısından Kürtler, dünya devletinde sahipsiz ve başka halkların esiridir, bir başka deyişle kölesidirler (xulam). Eğer Kürtler içinde bulundukları durumun farkına varıp koşullarını değiştirmek için harekete geçerler ise bu kölelik durumundan ancak kurtulabilir. Bu durumda Kürtlerin Efendi konumuna geçeceğini; Rumlar, Araplar ve Acemlerin onlara kölelik edeceklerini söyler (Xanî, 2011: 35). Xanî'nin bu sözleri modern zamanlarda milliyetçi sözler olarak algılandı öyle ki birçok kişi onu modern Kürt milliyetçiliğinin kurucu babası olarak gördü. Ancak bu sözler söylendiği zaman milliyetçilik gibi bir ideoloji henüz kullanımda olmadığı için, onu modern bir milliyetçi olarak görmek zoraki bir yorum olarak görüldü. Sözgelimi Hasannpour (2005: 127-128) onu "Feodal Milliyetçi" olarak tasvir etme yolunu seçti. Bruinnessen (2003) ilk önce bu sözlere şüpheyle yaklaştı, Xanî bu

sözleri hiç söylememiş de olabilirdi. Fakat Rudenko'nun dokuz farklı metinden elde ettiği bulgular, Xanî'nin gerçekten bu sözleri söylemiş olduğuna işaret ediyordu. Bruinessen bundan dolayı onu modern manada milliyetçi olarak tasvir etmese de onun eserinin Kürt milliyetçiliğinin doğuşunda oynadığı rolü vurguladı. Her koşulda Xanî'yi modern bir Kürt milliyetçisi olarak tasvir etmenin birçok zorluğu yine de önümüzde duruyordu. Remezan Alan (2009: 19-50) bu zorluklara dikkat çeker. O bu yorumların birçoğunu reddeder onun açısından Xanî ne bir Kürt ulusalcısı ne de Nureddin Zaza ve Faik Bulut gibi kişilerin iddia ettiği gibi bir materyalist diyalektikçidir. Mem û Zin yazıldığı dönemin bir parçası olarak görülmelidir. Bunun dışındaki yorumlar tali ve gerçek dışı yorumlardır, çoğu zaman da metin kendi bağlamından koparılır. Alan'ın bu yorumu büyük ölçüde yerindedir. Ancak yine de Xanî'yi bu sözleri söylemeye iten neden milliyetçilik değilse nedir? Bu soru önümüzde halen bir problem olarak durmaktadır. Bu çalışmanın iddiası odur ki bu itki insanlık tarihi kadar eski olan efendilik ve kölelik ilişkisinden doğan özgürlüğün arzusu, bir başka deyişle özgürlüğe olan yönelimselliktir ki bunun yansımalarını modern Kürt romanında da görmek münkündür. Xanî bu şekilde ele alındığı zaman onun bu sözleri neden söylemiş olabileceği anlaşılabilir. Bundan dolayı Ehmedê Xanî' nin beyitleri birçok Kürt romanında ya epigraf olarak ya da metin içerisinde görülebilir. Remezan Alan *Mem û Zîn'in* bu şekilde yanlış yorumlarını eleştirse de üç bölümden oluşan *Satürn* romanının girizgâh bölümü Ehmedê Xanî'nin bir beyti ile başlar. Ünlü Kürt Şairi Cegerxwin'nin (2007: 63) *Reşoyê Darê* isimli -bir roman olup olmadığı tartışmalı olan -eserinde adı geçen beyte rastlarız. Jan Dost'un *Mirname* romanında ise Xanî'nin ölümü romanın anlatısının ana temelini oluşturur. Ehmedê Xanî'nin gölgesi bir şekilde modern Kürt romancılarını takip eder. Kürt romanının ortaya çıktığı dönemler, coğrafyalar ve ideolojik açıdan büyük farklılıklar olsa da bütün bu anlatıların en temelinde yatan ana tema efendilerin ve kölelerin mücadelelerinden doğan özgürlük arzusudur.

Peki, nedir özgürlük? Çoğunlukla bu kavramın ne anlama geldiğini bildiğimizi zannederiz. Fakat gerçekte kavramın açıkça bilindiği düşünülse bile kavram bir o kadar da muğlaktır. Günlük yaşamda neredeyse bütün insanlar tarafından kullanılan, kendisine birçok farklı anlam yüklenen bir kavramdır özgürlük. "Özgürlük nedir?". "Özgürlük olanaklı mıdır?". Gibi sorular çerçevesinde tartışılan bu problem, felsefi

düşüncenin en eski ve güçlükler ile dolu problemlerinden biridir. Gelecek zamanlarda da tartışılmaya devam edilecek olan bu problemin, ontolojik, epistemolojik, teolojik birçok farklı boyutu bulunmakta olup felsefe tarihi boyunca birçok filozof tarafından ele alınıp, incelenmiştir (Mengüşoğlu, 1998: 129-131). Bu nedenle özgürlüğün bütün bu boyutlarının ele alınıp incelenmesi bu çalışmanın amacının çok ötesindedir. Eco'nun (2018: 46-48) deyişiyle özgürlük kavramı bir tezde kolayca çözülebilecek bir problem değildir; çünkü böyle bir çalışma neredeyse bütün bir felsefe tarihini derinlemesine incelemeyi gerektirir. Bununla beraber özgürlük kavramı daha spesifik bir hale getirilerek belirli bir düşünsel geleneğe dayandırılabilir. Bu kavramın belirsizliğini gidermede yararlı bir yöntem olabilir. Isaiah Berlin (1969: 118-172) "*İki Özgürlük Kavramı"* adlı makalesinde bu kavramı iki kategoride sınıflandırır. Birinci özgürlük anlayışı "negatif özgürlük"tür bu özgürlük türü; Kant, Locke ve Mill'e kadar uzanan liberal geleneğe dayanan bir özgürlük anlayışıdır. Özgürlüğün negatif anlamına göre bireyin eylemlerinin üzerinde herhangi bir sınıfın ve sosyal grubun otoritesinin olmaması durumunda bireyin özgürlüğünden söz edilebilir. Bir diğer deyişle birey toplumsal herhangi bir gücün baskısından özgür olduğu ölçüde özgür olabilir. Bu bir ölçüde eylem özgürlüğü ile ilgilidir. Hegel (1991: 41-42) açısından negatif özgürlük, boşluğun özgürlüğüdür o pozitif gerçekliğe dışardan bakar. Diğer özgürlük ise pozitif özgürlük kavramıdır. Buna göre ise bireyin sadece dışsal otoritelerden bağımsız olması onun özgür olduğuna anlamına gelmez. Birey aynı zamanda kendisinin efendisi olma arzusu içerisindedir. Kendi hayatının kendi eylemlerinin sahibi olmak ister. Onun yapıp etmeleri ona dışardan dayatılan zorlamalardan değil bizatihi onun bilinçli eylemlerinin bir sonucu olmalıdır. Yani özne başkalarının amaçlarının kölesi değil kendi amaçlarının efendisi olduğu ölçüde özgür olacaktır. "Ben" içinde yaşadığı dünyayı değiştirip dönüştürmek için bir dizi mücadele içerisine girecek ve bu sırada bir öteki ile karşılaşacaktır. Bu karşılaşma karşılıklı bir tanınma mücadelesine dönüşecektir. İnsanlık tarihi bu karşılaşmaların ve mücadelelerin tarihidir.

Bu açıdan Bauman'a (2015: 17-18) göre; özgürlük tarih boyunca birbirinden radikal şekilde farklılaşmış iki toplumsal durumun birlikte var olması anlamına gelir. Özgürlüğü elde etmek ise bu iki farklı toplumsal durumdan daha düşük olanın, daha yüksek bir mevkiye ulaşması onu elde etmesi anlamına gelir. Bir kimsenin özgür

olabilmesi için en az iki toplumsal grubun farklılığından söz etmek gerekir. Bir toplumsal grup ancak içinden çıkmak istediği bir toplumsal durumun var olması durumunda özgürlükten söz edilebilir. Bu bağlamda özgürlük hangi toplumsal grubun özgür olacağı sorusu ile ilgilidir Kimin özgür olacağı ise hangi toplumsal grubun bu mücadeleden zafer ile çıkacağı ile ilgilidir.

Efendiler ve köleler, yani farklı toplumsal gruplar arasında var olan mücadeleler özünde öznenin kendisinin efendisi olması bir başka deyişle özgürlük mücadelesidir. Bu mücadele biçimleri bazen Kürtlerin, öteki uluslara karşı mücadeleleri bazen köylülerin, ağalara karşı olan mücadeleri bazen de kadınların, erkeklere karşı olan mücadeleri olarak görülecektir. İdeolojiler algılar değişse de edebiyatta genel olarak benlik ve ötekilik olarak bilinen bu süreç tarih boyunca birçok farklı şekilde edebi metinlerde görülür (Girard, 2013: 101-102). "Efendi ve Köle" ilişkisi olarak bilinen bu durum bizi Hegel'in diyalektiğine götürecektir.

Culler'e (2007: 156-159) göre Batıda üretilen romanlarda özellikle "ben" eyleyen, kendi kimliğini oluşturan bir pozisyondadır. Karakterler dünya ile mücadeleleri sonucunda kimlik kazanırlar ve bu onların eylemlerinin bir sonucudur. Yazınsal eserler, nitelikleri gereği bireyi betimler. Bu nedenle kimlik mücadeleleri bireyin hem kendisi hem de öteki gruplarla olan mücadeleleridir. Karakterler, toplumsal normlara ya uyum sağlarlar ya da onlarla çatışırlar. Kuramsal yazılarda, grup kimliklerin toplumsal yönlerine yer verilir. Sözgelimi kadın olmak, zenci olmak veya işçi olmak ne anlama gelir. Hangi karakter hangi toplumsal sınıfı temsil eder. Romanlar bu sorulara cevap vermez bu araştırmacının görevidir. Edebi eserin birçok görevinin yanı sıra dilleri kısıtlanmış içine kapanmak zorunda bırakılmış birçok farklı sınıfın içinde bulundukları durumunu dolaysız biçimde yansıtma gibi bir görevi de vardır (Barthes, 2009: 62). Edebi metin, toplumsal çelişkilerin var olduğu ve yine bu çelişkilere imgesel çözümlerin icat edildiği bir alandır. Bunu ilkel klan kabile formlarından modern edebiyat formlarına kadar görmek mümkündür (Jameson, 2011: 70). Kürt romanı özelinde bu durum daha açık bir şekilde görülebilir. Bu çelişkilerin çözümlenmesi için girişilen toplumsal mücadeleler de özgürlüğe yönelimselliğin göstergesidir bir başka ifadeyle özgürlüğün arzusudur.

Bütün bu anlatılanlardan hareketle bu çalışmanın temel amacı, Kürt romanında özgürlük probleminin pozitif anlamının felsefi bir bakış açısı ile incelenmesidir. Bu özgürlük anlayışını ise büyük ölçüde Hegel'e kadar uzanan bir dizge içerisinde ele almak mümkündür; çünkü onun bütün felsefesi, toplumu ve tarihi anlamaya, açıklamaya yönelmiştir (Lukács, 2018: 75). Hegel'in felsefesi kendinden sonra da birçok kuramcıyı etkilemiş ve etkisi günümüze kadar devam etmiştir. Bu nedenle bu çalışmada özgürlük problemi Hegel'in "Efendi Köle Diyalektiği" çerçevesinde ele alınacaktır.

Hegel (1986: 133-151) açısından köleler kendi emekleri ile içinde yaşadıkları dünyayı değiştirip dönüştürebilir. Bu dönüşüm süreci sancılar ile dolu uzun bir süreçtir. Emeği sayesinde özgürlük düşüncesine ulaşmaya çalışan köle bu düşünceye her zaman ulaşamaz. Özgürlüğünü elde etmek için eylemde de bulunması, bir başka deyişle özgürlük için efendiye karşı mücadele etmesi gerekir. Köle bu amacını gerçekleştirmek için bazı bilinç biçimleri kurgular. Hegel'in "Tin" olarak adlandırdığı bu bilinç biçimleri Marksist kuramda ideoloji olarak adlandırılacaktır. İdeoloji, ideler (İdeler bilinç olayları olarak tanımlanabilir) bilimidir. Zaman zaman soyut düşüncelere dayanan kuram veya kendine has bilgilere dayandığı düşünülen özünde ise toplumsal ve tarihsel olayların kendisini belirlediği kuramsal düşünce olarak adlandırılabilir (Akarsu, 1998: 101). Marx ideoloji kavramını, düşünceler ve onların ahlak, din metafizik ve siyasal doktrinler gibi farklı alanlarda temsilleri anlamında kullanır. İdeoloji maddi toplumsal süreçler sonucunda toplumsal ilişkilerin zihinde bir belirlenimi olarak da adlandırılabilir. Bu görünüm daha çok bir toplumsal grubun zihninde var olan bir görünümdür (Dumenil, Löwy ve Renault, 2011: 85-86). Gramsci açısından da ideoloji sadece bir bilinç biçimi bir düşünce sistemi değildir aynı zamanda insanların eylemlerini yönlendirme kapasitesine sahiptir ve bu açıdan bir sınıf öteki sınıflar üzerindeki iktidarını ancak ideoloji aracılığıyla sürdürebilir. Bu açıdan ideoloji felsefe, din ve folklor gibi birçok farklı alanda da kendini gösterebilir (Bottomore, 1993: 283). İdeolojiler, tin gibi kolektif bilinç tarafından yapılandırılmış bilinç biçimleri olarak görülebilir ve bunlar insanların içinde yaşadıkları somut toplumsal ilişkilerin ürünüdür.

Bundan hareketle bir anlatı, içinde oluştuğu fikir dünyası ve kavramlar ile de yakından ilgilidir (Said, 2016: 107). Bu açıdan bir edebi eser incelenirken sadece eserin imgesel yorumları ve edebi tarihleri üzerine çalışmak yeterli olmayabilir aynı zamanda bu eserlerin içinde var oldukları toplumsal olguları, ideolojik dünyalarını oluşturan karmaşık ilişkileri de anlamaya çalışmak gerekir. Ancak bütün bunlardan önce edebi eserin bir bütün olarak toplumsal işlevini ve yapısını tarihsel olarak nasıl oluştuğunu belirlemeksizin ideolojisi anlaşılamaz (Eagleton, 2014b: 21).

İdeolojiler toplumsal yaşamımızın bütünü kapsayan bir inançlar kümesi olarak karşımıza çıkar. İdeolojiler bir başka deyişle bilinç biçimleri, tarih boyunca birçok farklı şekilde ortaya çıkar. Hegel kendi yaşadığı dönem için bu bilinç biçimlerinin sırasıyla Stoacılık, Kuşkuculuk ve Hristiyanlık bilinçleri olduğunu söylüyordu. Modern zamanlarda ise bunlar Marksizm, Milliyetçilik, Feminizm gibi birçok farklı ideoloji olabilir. İdeolojiler çoğu zaman ötekini tanrı veya böcek gibi görmemize neden olur. İnsanların maddi varlıklarını devam ettirmeleri için birbirleriyle mücadele etmeleri nispeten anlaşılabilir fakat burada asıl sorun insanların birbirlerini düşünceleri uğruna öldürmeleridir. Düşünceler soyut olarak görülseler bile özünde insanların onların uğruna yaşamlarını sürdürdükleri şeylerdir. Fikirler insan yaşamının somut birer parçasıdır, çoğu zaman insanların ötekilerine olan yaklaşımları onların ideolojilerinin bir parçasıdır (Eagleton, 1996: 14). Bu ideolojilerin temelinde eyleyen öznelerin kimlikleri ve onların özgürlük mücadeleleri anlatının temelini oluşturur. Bununla beraber edebi kuramlar sadece entelektüel bir araştırma nesnesi değil insanlık tarihine bir bakıştır da çünkü insan üretimi olan dil, anlam, duygu ve deneyimlere yönelen her kuram daha geniş bir bağlamda bireylerin ve toplumların doğası ile ilgili olan inançlar, iktidarlar ve cinsiyet sorunlarıyla da ilgilenir (Eagleton, 2014a: 202). Bu açıdan ideolojiler veya kuramlar da bir metni tek başına açıklamada yetersiz kalabilir çünkü bir metnin üzerine yapılan incelemelerin çoğunda çoğunlukla incelemeyi yapanların bile farkında olmadığı tarihsel boyutlar vardır. Bir metnin sözkonusu tarihsel ve toplumsal boyutuna ulaşıldığında metnin ürettiği anlamlar silsilesi de bir nebze anlaşılabilir. Bu tarihsel boyut anlaşıldığında da görüş alanını genişleten zihinsel bir perspektif sunar (Jameson, 2008: 55). Çünkü edebi metin salt kendi içinde kapalı bir sistem değildir. Bir edebi metin belirli bir toplumsal bağlamda oluşur ve bu bağlam çoğunlukla o dönemin ideolojisi ile ilişkilidir. Bu İdeoloji ise en geniş anlamda

insanların bilinçli ya da bilinçsiz dünya görüşlerinin toplamı olarak görülür (Herman ve Vervack, 2005: 8). Bu nedenle Goldmann ideoloji kavramı yerine "Dünya görüşü" kavramını koyacaktır (Atalay, 2007: 41-44). Bu kavrama yöntem kısmında ayrıntılı bir şekilde değinilecektir.

Özetle bu çalışma Kürt romanına sadece ideolojik açıdan yaklaşmayacak aynı zamanda insanların neden bu ideolojileri tasarladıkları sorununu benlik ve ötekilik ilişkisi içinde tarihsel ve toplumsal temellerini de incelemeye çalışacaktır ve bu da en başta Kürtlerin içinden geçtikleri tarihsel ve toplumsal süreçleri incelemekle mümkün olacaktır. Hashem Ahmadzadeh (2015: 219-239) tarihsel olarak, Kürt romanında birçok sosyopolitik faktörler sonucunda tema ve biçim açısından değişiklikler yaşandığını söyler. Bu değişiklikler Kürt toplumunun hem kendi iç dinamiklerinden, hem de küresel faktörlerden kaynaklanmıştır. Bu değişimler belli dönemlerde çok radikal bir şekilde yaşanmıştır. Bu tematik değişimleri üç şekilde sınıflandırmak mümkündür. İlk dönem, Kürt romanları sosyalist gerçekçi romanlardır. Bu dönemin egemen ideolojisi sosyalizm bir başka deyişle marksizmdir. İkinci dönem, Modern realist Kürt romanının yükselişe geçtiği dönemdir. Bu dönemlerde özellikle Irak Kurdistan bölgesinde 1980'li yıllarda üretilen romanların sayısında bir artış görülür. Bu romanlarda feodalizm ve sınıfsal mücadelelere vurgular yapılsa da milliyetçi ideoloji de egemen bir ideoloji olarak görülür. Yine benzer şekilde diasporada özellikle de İsveç'te üretilen romanlar da Kürt romanının gelişimine büyük ölçüde katkıda bulunmuştur. 1990'lı yıllardan sonra yine Türkiye'de Kürtçe üzerinde bulunan yasakların kalkmasından sonra burada romanlar yayımlanmaya başlanmıştır. Benzer şekilde İran'da da romanların yazılmaya başlandığı görülür. Bu romanların pek çoğunda Kürt olmanın kendi ile beraber getirdiği zorluklar, ana temalarını oluşturur. Bu dönemlerde yazılan metinlerde hâkim ideoloji modern milliyetçiliktir.

Bir diğer aşama, sürrealizmin ve postmodern temaların egemen olduğu yeni bir roman biçim ortaya çıkmaktadır. Ancak biçem olarak postmodern roman türü bu dönemlerde ortaya çıksa da bu dönemin egemen ideolojilerinden biri milliyetçilik ile birlikte feminist ideolojidir. Bu dönemlerde yazılan çoğu romanlarda kadınlar ve onların yaşadıkları sorunlar karşımıza çıkar. Kürt romanında var olan bu radikal dönüşümler göz önüne alınarak bu çalışmada, üç ideolojik perspektiften Kürt

romanına yaklaşılacaktır: Bunlar "Marksist", "Milliyetçi" ve "Feminist" ideolojilerdir. Bununla beraber bu çalışmanın önemi, sadece bu ideolojilerin Kürt romanına yansımasını incelemek değildir. Aynı zamanda birbirlerinden oldukça farklı gibi gözüken bu ideolojilerin ortak noktalarını benlik ve ötekilik ilişkisi içerisinde var olan özgürlük arzusunun olduğunu ve bu arzunun hangi tarihsel ve toplumsal süreçler sonucunda değişip dönüşerek ilerlediğini göstermektir.

YÖNTEM

Edebi inceleme yöntemleri birçok farklı kurama dayanabilir. Bu kuramlar genel olarak yazar merkezli, okur merkezli, eser merkezli veya toplum merkezli kuramlar olarak sınıflandırılır. Ancak edebiyat teorisinin ne olduğu konusu tartışmalıdır. Çünkü bundan önce kuramın ne olduğu sorusu tartışılmalıdır. Culler (2007: 29) kuramın dört temel özelliğinin var olduğunu söyler. Birinci kuram, disiplinlerarasıdır yani bir felsefi kuram aynı zamanda edebiyat, felsefe veya sosyoloji gibi alanlarla da ilişkilidir. İkincisi kuram çözümseldir yani belirli problemlere cinsellik, dil gibi sorunları çözme kaygısı güder. Üçüncü olarak, kavramların kritiğini yapar. Özgürlük nedir? Sanat nedir? Vb. Bu liste daha da uzatılabilir bu nedenle kuramlar çoğunlukla göz korkutucudurlar çünkü belirli bir kuramda uzmanlaşmak oldukça zordur. Bununla beraber kuram edebi bir eseri incelemede araştırmacıya incelemesinde yardımcı olacaktır. Dolayısıyla edebi bir metnin hangi yöntemle inceleneceği, ilk öncelikle hangi kuramsal çerçevenin esas alınacağı ile yakından ilgilidir.

Kuramlar, edebi eserin ne olduğu sorusuna verilen cevaplar ile yakından ilişkilidir. Bu soruya Platon'dan beri birçok filozof farklı cevaplar vermişlerdir. Sözgelimi Platon sanatın (mimesis) taklit olduğunu iddia ederken Aristoteles sanatın taklit ile başlayıp arınma (katharasis) ile son bulduğunu iddia eder (Bozkurt, 1995: 81-103). Ancak bu çalışmanın inceleme konusu roman olduğu için ve roman da modern zamanların bir ürünü olduğu için bu soru modern edebiyat kuramları çerçevesinde ele alınmalıdır. Peter Zima (2015: 22) *Modern Edebiyat Teorilerinin Felsefesi* adlı çalışmasında modern edebiyat teorilerinin temelde üç felsefeye dayandığını iddia eder. Bunlar, Kant, Hegel ve Nietzsche felsefeleridir. Bu filozoflar modern estetiğin kurucularıdır onun açısından. Hegel'in Kant eleştirisi, Kantçılar ve Hegelciler arasında

süregelen tartışmalar modern edebiyat teorilerinin gelişiminde önemli bir yeri vardır. Günümüz edebiyat tartışmalarının birçoğu da bu tartışmalar çerçevesinde devam etmektedir. Dolayısıyla bugün bile edebiyat çevrelerinde süregelen tartışmalar bu felsefi gelenekler bilinmeden anlaşılamaz.

Bu çalışmanın kuramsal çerçevesinde özgürlük kavramının Hegel'in Efendi ve Köle Diyalektiği çerçevesinde ele alınacağını daha önce ifade edildi. Benzer bir şekilde büyük ölçüde Hegel'in estetik kuramına dayanan, Lucien Goldman'ın "Genetik Yapısalcı Yöntemi" de bu çalışmada esas alınacaktır. Bu amaçla da Hegel'in sanat kuramından kısaca da olsa söz etmek gerekir çünkü bu kuram Genetik Yapısalcı Yöntem ile de büyük ölçüde ilişkilidir.

Hegel'e göre, sanat eseri doğrudan tin'in bir ürünü olarak karşımıza çıkar (Lenoir, 2002: 65-70). Hegel, tin kavramını üç ayrı bölümde ele almıştır. Bunlardan birincisi öznel tindir; öznel tin daha çok ruh, duyumsama, alışkanlık gibi kavramlar ile ilişkilidir. İkincisi nesnel tindir; bu da hukuk, mülkiyet, sözleşme, toplum, devlet ve ahlak gibi kavramlar ile ilişkilidir. Mutlak tin ise sanat, din ve felsefe kavramları ile ilişkilidir.

Sanatın kökeni ve onun ortaya çıkışı insanın salt düşünen bir ben olması ile yakından ilgilidir bu şekilde insan kendisinin kim ve ne olduğunu kavramaya çalışır. İnsan ruhunun bütün gizemlerini ve eğilimlerini bilincine varmak için kendisine yönelmeli kendisini seyretmeli ve tanımalıdır. Bu da sanatın ortaya çıkmasına neden olacaktır. İç ve dış dünyanın bilincine varmak isteyen insanı motive eden, tinsel bir gereksinimdir. Sanat bu şekilde bireyin hem iç dünyasında hem dış dünyasında kendisini tanıyacaktır (Hegel, 1982: 76). Bu nedenle denilebilir ki Hegel açısından sanat eseri bilincin kendisini açığa çıkardığı bir alan olarak karşımıza çıkar ve bu tarihsellik ve toplumsallık ile yakından ilişkilidir.

Hegel birçok alanda olduğu gibi sanat alanında da Marx'ı etkilemiştir. Marksist edebiyat teorisi büyük ölçüde Hegel' in estetik anlayışı ile ilişkilidir denilebilir. Her iki filozof da sanat eserini sınıfların ilgileri ile dünya görüşleri ile organik bir bağ kuran anlamlı bir bütünlük olarak ele alınması gerektiğini düşündüler. Edebi eser somut bir anlama sahiptir. Bu somut anlam dünya şeklinde karşımıza çıkan

kavramsal sistemle ilişkilendirilen metnin bütünlüğünü oluşturan bir parçadır (Zima, 2015: 28). Her iki felsefi sistemin yaklaşımı da tarihsel ve toplumsaldır. Marksist edebiyat kuramcısı Lukács bu nedenle bu iki kuramın ortak yönlerini vurgular. Onun açısından sanat insanlık tarihinin gelişiminin öz bilincidir. İnsanın bütün eylemleri günlük yaşamın bir parçasıdır ve bu nedenle sanatın da kaynağı bu yaşamdır. Sanat, gerçekliğin insan tarafından keşfedilme yollarından biridir. Bu yaklaşımda edebiyatın, toplum ve tarih ile yakından ilişkili olduğu düşünülür. Eserlerin içerikleri toplumun arzuları tarafından belirlenir. Bir yandan da edebi eser toplumun kendisine yön verir (Aytaç, 1999: 124-125). Bundan dolayı Marksist kuram açısından edebiyat sınıfsal bilinci hem oluşturan hem de onun tarafından oluşturulan bir şeydir denilebilir.

Marksist kültürde altyapı, toplumun ekonomik temelini; üstyapı kavramı ise yasal siyasal, kuramsal, edebiyat ve felsefe gibi alanları kapsar. Toplumda var olan üretim ilişkileri değiştikçe bu yapı da değişebilir çünkü Marx'ın da ifade ettiği gibi üretim ilişkileri ile toplumsal güçler arasında ciddi çelişkiler vardır (Williams, 1990: 67-68). Marksist kuram sadece romanların yayımlanma şekliyle ve bu romanlarda işçi sınıfın temsil edilip edilmediği ve nasıl edildiği gibi sorunlar ile ilgilenmez. Bu kuramın temel amacı edebiyatı daha geniş bir perspektiften anlamak ve açıklamaktır. Edebiyat ile uğraşan birçok kişi, sanat eserini kendi zamanın ötesine geçebilen eser olarak tanımlasa da her sanatsal eser kendi tarihsel dönemlerinden izler taşır. Bu nedenle bir edebi eser kendi tarihsel koşullarına göre değerlendirilmelidir. Bu ilk olarak Marx tarafından düşünülmüş bir şey değildir daha önce de söylendiği gibi bu düşünce Hegel'e dayanır. Fakat Marx'ın burada Hegel'den ayrıldığı nokta edebi esere tarihsel yaklaşım değil onu devrimci bir şekilde kavramaktır. Bu devrimci kavrayış şöyle özetlenebilir: Hegel her şeyin belirleyicisi olarak "tin"i merkeze alırken, Marx bunun maddi üretim süreci olduğunu söyler ve ona göre bilinç yaşamı belirlemez, yaşamın kendisi bilinci belirler. Bu nedenle öncelikli olarak toplumsal ekonomik yapı bir başka deyişle altyapı kavranmalıdır. Her dönemde bu yapı hukuk, siyaset gibi üst yapıları oluşturur. Üstyapı aynı zamanda bir toplumsal bilinç, bir ideolojidir. Bu ideolojinin toplumsal bilincin etik ve estetik gibi birçok farklı alanlarını da belirler. Bu ideoloji egemen sınıfın ideolojisidir. Şu halde denilebilir ki marksist perspektiften sanat, toplumun üst yapısının bir parçasını oluşturur. Bir edebi eseri anlamak için onun bir parçası olduğu toplumsal süreçleri de anlamak gerekir (Eagleton, 2014b: 17-20).

Rus Marksist eleştirmen Plehanov (1967: 23-27) açısından ise, toplumsal bilinç sosyal koşullar tarafından belirlenir, sanat ve edebiyat da bu toplumsal sınıfların bilincini ve eğilimlerini yansıtır. Bir eseri incelemek isteyen kişi bu eserlere yansıyan toplumsal bilincin var olduğunu kabul etmek zorundadır.

Felsefi incelemelerin temel amacı edebi eserde var olan toplumsal bilinci sanat dilinden felsefe diline, imajlar dilinden mantık diline çevirmek olmalıdır. Fakat Plehanov bu önermeyi tersine çevirerek eleştirmenin öncelikli vazifesinin düşünceyi sanat dilinden sosyoloji diline çevirerek olayların sosyolojik olarak nelere karşılık geldiğini tespit etmek olduğunu söyler. Bir başka deyişle o dönemin sosyal psikolojisini tespit etmektir ki bu materyalist eleştirinin yapması gereken şeydir. Marksist gelenekte edebiyatın salt ideolojiye indirgenmesi veya edebiyatı, içinde üretildiği toplumsal ve ekonomik tarihle ilişkilendirmek gibi farklı eğilimler de vardır. Eagleton (1996: 163) edebiyat denilen şeyin dilin biçimsel ve toplumsal özellikleri tarafından oluşturulan kompozisyonu sonucunda ortaya çıktığını söyler. Feodal rejimlerde fakir köylüleri ekonomik olarak sömüren feodal beyler bununla beraber siyasi, kültürel ve hukuki açıdan da onların yaşamlarına etki ederler. Bu nedenle hiçbir özel hayat, daha geniş kamusal hayatın etkisinden muaf değildir. Özellikle gerçekçi romanda bireysel hayatları tarihler, topluluklar ve akrabalıklar açısından ele alır. Kişinin benliği ancak bu çerçeveler açısından anlaşılabileceğini söylüyordu. Marksist eleştiri insanlık tarihi boyunca farklı toplumsal gruplar arasında var olan ideolojileri, düşünce ve değerleri açıklamaya çalışan kuramsal bir analizdir. Bazen bu düşüncelerin bazılarını sadece edebiyatta görmek mümkün olabilir. Bu ideolojiler anlaşıldığında hem geçmiş hem de şimdi daha iyi anlaşılabilir (Eagleton, 2014b: 9).

Edebiyatın sanat ile olan ideolojik bağlantıları bu nedenle sanılandan çok daha karmaşıktır. Edebiyatın egemen ideolojinin bir yansıması olduğu görüşü Ortodoks Marksistlerin görüşleridir ancak bu birçok şeyi açıklamada yetersiz kalır. Bu görüşün karşısında olanların edebiyatın onu sınırlandıran ideolojiye karşı meydan okuduğu görüşüdür. Bu görüşe göre; sahici sanat çağının ideolojik sınırlarının ötesine geçen edebiyattır. Bu şu demektir bir dönemin ideolojisinin görmezden geldiği noktaları görmemizi sağlıyor ancak bu her iki bakış açısı da oldukça sığdırlar; edebi esere daha incelikli bir şekilde yaklaşılmalıdır. Sanat eserinde dışsal ideolojide olduğu gibi alan,

edilgen bir yapı değildir. Sanat ideolojinin içinde olmakla beraber onunla arasına koyduğu bir mesafeyi de hissetmemize algılamamıza izin veren bir yapıya sahiptir (Eagleton, 2014b: 31-32). Bunu yaparken ideoloji tarafından gizlenen hakikati bilmemizi sağlar.

Bu nedenle Marksist edebiyat açısından sanat yansıtmadan ziyade bir dolayımlamadır çünkü sanat eseri hiçbir zaman toplumun gerçekliğini olduğu gibi yansıtmaz. Bu gerçekler; çoğu zaman bir dolayımlama sürecinden geçirir. Bu dolayımlama sürecini kavrayabilmek açısından Lukács ve Goldmann'ın Marksist kurama yaptığı katkılar önemlidir. Onlar açısından her toplumsal geçiş döneminde dil de tarihsel olarak değişime uğrar. Dil değişen pratik bilinçler karşısında yeni biçimler ve araçlar bulma eğilimindedir (Williams, 1990: 46-47). Bu yeni bilinç biçimlerinin, herhangi bir toplumun sınıfsal yapısında egemen bilince alternatif oluşturabilecek toplumsal zemin her zaman vardır. Yeni bir sınıf kendi bilinci ile birlikte yeni kültürel öğelerini de ortaya çıkar. Sözgelimi işçi sınıfın ortaya çıkması ile birlikte bu sınıfa ait kültürel öğeler de belirgin hale gelmiştir. Doğmuş olan bu kültürel öğelerin pratik alandaki kaynağı bu sınıftır. Hegelci ve Marksist kuramların ortak noktasının her iki kuramın da sanat eserini toplumsal bilincin bir yansıması olarak görmeleridir denilebilir. Goldmann ise bunu bir ölçüde revize ederek Genetik Yapısalcı Yöntemi kurgulayıp bu yöntemi Pascal ve Racine'nin eserlerine uyguladı. Şimdi bu yöntemden söz edebiliriz.

Genetik Yapısalcılık

Marksist kuramı içerisinde yeni Hegelci ekolün en önemli temsilcilerinde biri Lukács ile birlikte Lucien Goldmann'dır. Onların kuramlarında Marksizm ile yapısalcı temalar iç içe geçmiştir (Childs ve Fowler, 2006: 137). Goldmann açısından genetik yapısalcı düşünce üzerine yapılabilecek ilk gözlem, toplumsal olguların ilk önce o toplumun entelektüel hayatı içinde oluştuğudur. Bir başka deyişle düşünce, toplumsal yaşamın bir parçasıdır. Onun gelişimi aynı zamanda toplumsal yaşamın kendisini de değiştirip dönüştürür. Hegelci idealizm açısından tüm gerçeklik tinseldir. Goldmann ise bunun yerine diyalektik materyalizmi koyar (Goldmann, 1967: 494).

Goldmann'a (1998: 49) göre felsefi bir inceleme, ele aldığı düşünce ve düşüncenin hangi ekonomik ve toplumsal koşullar içinde ortaya çıktığı ile ilgilenmeli. Bunu bütün boyutları ile ortaya koymalıdır. Bunu yapmak için de ilk olarak bu düşünceyi ortaya çıkaran toplumsal koşulların neler olduğu üzerine çalışılmalıdır. Her ne kadar bu alanın bir toplumbilimciye bırakılması gerektiği düşünülse de felsefe, bu inceleme alanlarını bir tarafa bırakarak bütünleyici bir çalışma ortaya koyamaz. Çünkü ancak bu şekilde bir düşünce bütünsel bir tarzda ele alınıp incelenebilir. Benzer bir şekilde bir edebi incelemenin de öncelikli görevi eserin nesnel olarak ne anlam ifade etiğini açığa çıkarıp bu anlamın metnin oluştuğu dönemle ilgili toplumsal ve kültürel bağlarını ortaya koymaktır. Ekonomik ve toplumsal koşulların bir edebi eserin oluşmasında etkili olduğu görüşü olgular ile desteklenmediği sürece sadece bir faraziye olarak kalır. Bu nedenle edebi bir inceleme bu olguları öncelikli olarak belirlemelidir. Fakat bu olgular yazarın biyografisi ya da onun içinde yaşadığı toplumsal çevre ile sınırlı değildir. Edebi bir yaratım bunların çok ötesinde oldukça karmaşık bir süreçtir. Çünkü hem edebiyat hem de felsefe farklı düzlemlerde de olsa bir dünya görüşü ortaya koyarlar ve bu dünya görüşleri salt yazarın görüşü değil toplumsal olgular olarak karşımıza çıkar (Goldmann, 1998: 55-61). Dünya görüşü toplumsal olgulara bütünlüklü bir bakıştır. Bireylerin görüşleri ise bu ölçekte bütünlüklü bir bakış vermez

Bu nedenle Goldmann yazarın ait olduğu grup ya da toplumsal sınıfın düşünce yapısının ya da görüşünün somut hale getiren edebi metnin yapısını çözümlemeye çabalıyordu. Metin toplumsal sınıfların dünya görüşlerinin tam tutarlı bir ifadesi olması ölçüsünde bir sanat eseri olarak görülebilirdi. Goldmann bu yöntemi genetik yapısalcılık olarak adlandırdı. Bu yöntem yapısalcıdır çünkü belli bir dünya görüşünden ziyade bu dünya görüşünün işaret ettiği kategorileri gösterir. Sözgelimi birbirlerinden tamamıyla farklı iki yazar aynı kolektif bilincin parçası olabilirler. Kalıtımsaldır çünkü bu zihinsel yapıların tarihsel olarak nasıl üretildiğiyle ilgilenirler. Özetle, bir dünya görüşü ve onun nasıl doğduğuna ilişkin tarihsel ve toplumsal koşulları ile ilgilenir (Eagleton, 2014b: 48).

Genetik yapısalcı bir inceleme, insan davranışlarının tarihsel olarak incelenmesidir. Bu yapı belirli bir toplumsal grubun hem kendi arasında hem dış

gruplar ile etkileşimi sonucu ortaya çıkar. Bu düşünsel yapı edebi eserde açığa çıkar ancak sorun evrensel yapıları açığa çıkarmak değil bu tarihsel dizge içerisinde kendine özgü olan dinamik yapıyı açığa çıkarmaktır. Bu yapı aralarında organik bağ bulunmayan bir grup insanın ortak eylemleri ile açığa çıkar. Her birey bu eylemlerde değişen seviyelerde de olsa bir bilince sahiptir (Goldmann, 1998: 137-138). Bu ortak bilinç bir ölçüde bu grubun dünya görüşünü oluşturur.

Dünya görüşü kavramı, özel bir grubun öteki gruplar tarafından ona yüklenen problemlere cevap vermek, giriştiği mücadelede ürettiği düşünceler silsilesinin izdüşümü olarak görülebilir. Yine benzer bir şekilde herhangi bir grubun toplumu, organize etmeye yönelik çabaları dünya görüşü olarak adlandırılır. Dünya görüşleri sadece bireysel gerçekler değildirler. Bireyin yaratıcı imgelemi ne kadar büyük olursa olsun kendi hayatı ve deneyimleri ile sınırlıdır. En iyi ihtimalle birey sadece kendi içinde bulunduğu durumu kısmi olarak ifade edebilir. Fakat dünya görüşü bireyin öznel deneyimlerinin çok ötesindedir ve genellikle birkaç kuşağa yayılır. Birçok bireyin, dikkate değer sayıda ortak praksisinin sonucu olarak bir sosyal grup ortaya çıkar. Yapının oluşma süreci kolektif öznenin kendi ve onu çevreleyen sosyal ve fiziksel süreçleri arasında bir denge kurma sürecidir. Her dengeleme süreci kolektif özne ve onu çevresi arasında uygun bir durum oluşturmak içi durur. Böyle bir dünya görüşü bir grubun kolektif bilincini oluşturur. Dünya görüşü grubu oluşturan bireysel bilinçte bulunur. Her bireysel dünya görüşü grubun dünyayı algılayış formu altında yansıtılır. Bu yüzden bilgi süreci bu büyük yapının oluşumunun sosyal tarihsel sürecini incelenmek zorundadır (Goldmann, 1980: 60). Bu şekilde düşünsel oluş süreci bireylerin toplumsal sınıflarına evrensel praksislerine bağlanabilir.

Tarihsel gerçeklik, insan davranışları aktiviteleri ve zihinsel yapılar ile ilişkilidir. Benzer koşullar altında yaşayıp benzer problemler yaşayan insanlar, bu sorunlarını çözmek için sosyal gruplar oluştururlar ki bu sosyal gruplar aynı zamanda kompleks davranışlar ve zihinsel modeller de oluştururlar. Bu şekilde onlar, içerisinde yaşadıkları dünyayı anlamlandırıp, eyleyebilirler. Ancak böyle davranış modelleri sadece onların davranışlarını zihinsel yapılarını yönetmez, onların düşünce ve duygu dünyalarını da yönetir. Bu davranışlar yapısal seviyeler oluştururlar ki bazen bunlar bütünün içinde birbirlerine bağlanırlar. Fakat bu yapılar (düşünce, davranış ve

duygular) hakkındaki en önemli gerçek, yapıların sosyal gerçeklikleri de inşa ettikleridir. Yollar evler, skandallar, edebi eserler değer yargıları üretim ilişkileri teorik kavramlar, bu zihinsel yapılar ve davranışlar salt bireysel gerçekler değillerdir. Bir başka deyişle tarihsel ve sosyal fenomenler, yalnızca büyük tutarlı yapılar ile onların bütünlüğü içinde, kolektif özneler ile ilişkilendirildiğinde anlaşılabilir. Edebi eser, genellikle onu bireysel özne bir başka deyişle yazar ile ilişkisi içerisinde incelenir. Fakat genetik yapısalcılık eseri kolektif özne ile ilişkilendirir. Bu özne uzun süre boyunca benzer koşullar altında yaşamış insan topluluklarından oluşmuştur. Onların eylemleri sadece onların davranışlarını değil bilinçlerini de yönetir. Bu yüzden genetik yapısalcı yöntem tikel öznenin davranışlarını daha büyük yapılar ile yani kolektif özne ile ilişkilendirir (Goldmann, 1980: 86-87). Bir toplumda var olan sosyal değişmelerin edebi değişmelerin de kaynağı olması bundan dolayı anlaşılabilir.

Genetik yapısalcılık, bu nedenle edebi eseri, bir yapı olarak görülen tarih dışı olanlar ile değil tarihsel özneler ile ilişkilendirmek zorundadır. Bu şekilde bir metnin toplumsallığı ve anlatısı kavranabilir. Bunu reddetmek metnin toplumsal boyutunu, metnin bir praksis olduğu görüşünü reddeden idealist boyuta indirgemek olacaktır. Goldmann'a (1980: 13) göre toplum öyle bir bütündür ki edebi eseri anlamak için bir kimse onu bağlamı dışında, sadece tek bir boyuta indirgeyemez. Edebi eser toplum içerisindeki bir yapıdır ve bu yapının daha büyük yapılarla olan ilgisini tanımlamak önemlidir. Edebi eser bir sınıfın veya sınıfların kolektif bilincine eşdeğerdir. Bir başka deyişle kültürel bir eser kolektif öznenin bir yaratımıdır.

Dünya görüşü bu çerçevede edebi eserin anlattığı şeyi bulmada oldukça faydalı bir araçtır. Edebi eseri tanımlamak için onun içinde üretildiği koşulları da bilmek faydalı olacaktır. Bu nedenle yazarın kişisel hayat serüvenine odaklanmak yeterli olmayacaktır. Araştırmacı ilk olarak genel düşünce ve duygu iklimine bir başka deyişle yapılara odaklanmak zorundadır ki bu duygu ve düşünceler felsefi sistemin veya edebi eserin kapsamlı bir ifadesini sağlar. Bu iklim grup bilinci bir başka deyişle kolektif bilinç olarak adlandırılabilir.

Belirli bir dünya görüşünün belirli bir dönemde belirlenmesi ya da tanımlanması farklı insan gruplarının tarih boyunca içinde bulundukları somut insani koşullarının bilinmesine bağlıdır. Bu yüzden metinden kavramsal bakış açısına gitmek

ve sonra bu görüşten metne geri dönen diyalektik bir yöntem benimsenmelidir. Diyalektik materyalizmin temellendiği bu yöntem özel bireylerin görüşlerini onların içinde bulundukları sosyal grupların görüşleri ile ilişkilendirmekten geçer ve bu dünya görüşünü daha anlaşılır kılar. Özellikle bu bir sosyal sınıfın düşüncelerinin oluşmasındaki tarihsel süreçler incelenerek görülebilir. Bu tarz bir yaklaşım bu yöntemi keyfi incelemelerin eleştirilerinden de uzak tutacaktır. Fakat bir dünya görüşü, sadece insan grupları ile onların sosyal çevreleri ile aralarında var olan ilişkilerin fiziki bir ifadesi değildir, aynı zamanda bu görüşlerin uzun tarihsel bir süreç açısından ele alınmasıdır. Çünkü yeni bir dünya görüşünün ortaya çıkması uzun tarihsel bir sürecin sonunda gerçekleşir (Goldmann, 2013: 20).

Özetle Goldmann açısından, edebi metin, dünya görüşü ve tarihin kendisi arasında varolan yapısal ilişkilerin bir yansımasıdır. Toplumsal bir grubun veya sınıfın dünya görüşünün dolaylı bir şekilde edebi eserin yapısına nasıl aktarıldığı araştırmanın esas sorusudur. Bunun yapılabilmesi için de araştırma sadece metin ile sınırlandırılamaz, metni oluşturan dünya görüşü ve tarihsel olgular arasında var olan, bir devinim içerisinde diyalektik olarak incelenmelidir (Eagleton, 2014b: 49-50). [1]

İnsan bilgisi temelde aktiftir düşüncenin kendisini yalnızca dilin kendisinde bulunmaz her ne kadar dilin düzeni önemli olsa da bu yapılar genel olarak eylemler düzeni içerisinde bulunmak zorundadır. Bu açıdan genetik yapısalcılık bazı noktalarda yapısalcılıktan ayrılır. Levi Strauss gibi yapısalcılar insan düşüncesinin yapısal karakteri üzerine yoğunlaşmışlardır. Bu yapının fonksiyonu elimine ederken bu

[1] Goldmann'ın yöntemi Hegelci olmasının yanı sıra epistemolojk açıdan Piaget'in kuramına da dayanır bu nedenle burada genetik epistemeolojiden de söz etmek gerekir. Genetik epistemoloji, bilgiyi onun tarihi toplumsal oluşumu temelinde özellikle psikolojik olarak bilimsel bir tarzda açıklamaya çalışır. Genetik epistemoloji bilginin oluşum süreci ile ilgilenir. Bilimsel bilgi sürekli bir şekilde gelişim sürecindedir. Bu nedenle şu an elimizde olan bilgi kesin bir bilgi olsa bile, bu bilgiyi onun geçtiği tarihsel süreçlerden ayrı olarak düşünemeyiz. Bilginin şu an ki durumu sadece tarihte bir andır ve bu durum hızlı bir şekilde değişime uğramaktadır. Bu açıdan bilginin oluşumu statik bir durum değil bir süreçtir. Bu her bilimsel araştırma için bir gerçektir. Bilginin bu değişim ve dönüşümündeki en önemli faktörler ise psikolojik, sosyolojik ve tarihsel faktörlerdir. Bilginin oluşumu bu faktörler ışığında ele alınıp incelendiğinde daha iyi anlaşılabilir (Piaget, 1971: 1-4). Bu yüzden denilebilir ki genetik epistemoloji bilginin oluşumu ve onun anlamı ile ilgilenir. Peki, insan zihnini hangi araçları kullanarak yüksek bilgi katmanlarına ulaşır. Genetik epistemoloji daha düşük bilgiden daha yüksek bilgiye geçişin nasıl olduğunu açıklamaya çalışır. Genetik epistemolojinin temel iddiası şudur ki bilginin mantıksal ve rasyonel ilerlemesi ile benzer formatif, tarihsel ve psikolojik süreçler arasında bir paralellik olduğudur. Bu nedenle genetik epistemoloji insanın düşünce tarihini yeniden oluşturmaya çalışmaktadır (Piaget, 1971: 13).

yapılara sadece entelektüel karakter verir. O, ilkel insanın zihni ve bilimsel düşüncedeki olayların oluşu ile ilgilenirken bu olayların özümsenme süreçleri ile ilgilenmez yani zihinsel olayların insan davranışları ile olan ilgisini açıklamaya çalışmaz. Zaman zaman toplumların davranışlarını bilmeye çalışsa da bunu sadece mitin veya dünya görüşünün içinde var olan zihinsel yapıyı kavramak için yapar. Mitler ve eylemler arasındaki fonksiyonel ilişkiler gözüne alınmaz. Onun analizlerinde anlatının genetik ve dinamik boyutları ortadan kaybolur aynı zamanda gerçek hayat ve bireylerin yaşamları arasında var olan ilişkiler görünmez. Bu tarz bir analiz gerçek hayat ile bağlantısını kaybeder (Goldmann, 1980: 73). Dile dayanan yapısalcı yaklaşımlar da genel olarak güncel insan bilimlerinde kullanılır. Bu yaklaşımlarda benzer bir şekilde insanın aktif rolünü reddederken, yapının yaratıcı rolüne yönelirler. Bugün insan bilimlerinde dünyayı değiştirip dönüştürenin insan mı yoksa yapının kendisi mi olduğu önemli bir sorundur. Dil temelli yapısalcılığın aksine genetik yapısalcılık, insan düşünce ve davranışlarını karakterize etse bile hiçbir yapının ya da durumun insan öznesi yerine yerleştirilemeyeceğini iddia eder. Örneğin Greimas yapıların tarihsel olayları ürettiğini söyler. Todorov insanın dili yaratmadığını, dilin insanı yarattığını söyler. Althusser aynı şekilde yaratıcı rolü sosyal yapıya ve üretim ilişkilerine bağlar ama bir yandan da bu yapıların da insan üretimi olduğunu unutur. Elbette ki yapılar insan davranışlarını kavramada önemlidir ancak unutulmamalıdır ki bu yapıları kuran da yine insanın kendisidir. Dili de davranışları da üreten insandır o dili sadece ayrıcalıklı bir enstrüman olarak kullanır (Goldmann, 1980: 149). Çağdaş yapısalcı çözümlemeler, tarihsel ve genetik dönüşümleri inceleyip yeni yöntemler geliştirmek zorundadır. İnsan bilimleri yapıların gelişimini içsel çelişkilerini yöneten kurallarını neler olduğunu belirlemek zorundadır. Yani bir başka deyişle yapısalcı bir inceleme yapıların ve onların işlevlerinin gelişmelerini ve değişimlerini anlamaya yönelmelidir (Piaget, 2007: 104). Bu açıdan bir kültürel eser veya tarihsel süreç öznenin anlamlı davranışlarının sonuçlarıdır. Bu veriler ışığında denilebilir ki "Genetik Yapısalcılığı""Yapısalcılıktan" ayıran temel faktör şudur. Yapısalcılık açısından yapılar kolayca görülmezler, spesifik bir şekilde zihinde bulunurlar. Yapısalcılar anlamı sadece tanımlar, bir ölçüde bu anlamların mümkün kombinasyonlarını bulmaya çalışır. Bundan kaynaklı yapısalcılık tarihsel süreçler ile ilgilenmez. Genetik yapısalcılıkta ise gerçeklik bir süreç olarak insanlar tarafından

yaratılan bir süreçtir ve insani bir anlama sahiptir (Goldmann, 1980: 51). Edebi veya kültürel bir metin de bu sürecin bir parçası olarak ele alınıp incelenmelidir.

Hegel ve Marx' a uzanan diyalektik düşünce açısından yapı kavramının özel bir belirlenimi vardır. Bir yapı, onun anlamı ve fonksiyonu göz önüne alınmaksızın anlaşılamaz. Çünkü yapılar içkin yapılara ve insan yaşamı ile ilişkilendirildikleri zaman fonksiyoneldirler. İnsanlar, yapıları dönüştürürler ve çelişkiler yaratırlar; eski ve çürümüş yapıların yerlerini yeni fonksiyonel ve önemli yapıların almasını sağlarlar (Goldmann, 1980: 89). Yapılar insanların toplumsal çevrelerinden doğan farklı sorunlar olarak tanımlanırsa bu toplumsal yapının içerisinde belirli işlevlerinin oldukları söylenebilir. Toplumsal çevre değiştiğinde bu yapılar da işlevlerini yerine getiremeyecektir. Bu nedenle insanlar bu yapıları değiştirmeye çalışacaktır. Yapılar ve onların toplumsal işlevi tarihin devindirici gücü olacaktır. Bir başka deyişle yapılar insan davranışlarının temel özelliğini oluşturur. Bu yapılar onların toplumsal işlevlerinden ayrılamazlar. Böyle yapıldığında tarihsel değişimlerden etkilenmeyen yapılar, genel düşünce yapılarını inceleyen tarih dışı biçimci bir yapısalcılığa dönüşür. Bu tür bir düşünce, tarihi kendi çalışma alanının dışına itecektir. (Goldmann, 1998: 12).

Genetik yapısalcı yöntemde çalışma ilerledikçe belirli yapıların daha dikkatli incelenmesi gerektiği, diğerlerinin ise ilgisiz olduğu ortaya çıkar. Bu yüzden araştırmacı kendini bazı amprik çalışmalara uygun olmayan kavramsal araçlara dayandırmak zorundadır. Kullanacağı kavramlar şemalar haline getirilmelidir. Feodal toplum, kapitalist toplum, totemizm, protestanizm gibi bunlar önemli araştırmaların kökenini oluşturur. Bu şemaların bazıları pratik araştırmalar için uygun olmayabilir. Bu durumda bu şemaların yerine yenileri yerleştirilmelidir. Zihinsel yapılar ve bilinç çalışıldığı zaman, en etkili şematize etme yönteminin kavramlarla uyumlu şemalar olduğu görülebilir.

Hiçbir insani gerçek, bireyleri izole ederek anlaşılamaz çünkü eylemde bulunan özne özünde bir sosyal gruptur. Doğal olarak modern bir toplumda her birey birçok farklı sayıda aktivite ile meşguldür. O farklı gruplar içerisinde farklı aktivitilere katılır ve bu aktivitelerin her biri öznenin, davranışları ve bilinci üzerinde az veya çok etkide bulunur. Gruplar öznenin ait olduğu, dâhil olduğu kolektif aktiviteler onun ailesi

ülkesi veya ekonomik entelektüel veya dinsel gruplar v: olabilir. Fakat entelektüel açıdan öznenin ait olduğu en gerçekçi grup bireyin üyesi olduğu onun sosyal sınıfı veya sınıflarıdır. Mevcut zamanda sınıf, ekonomik yapı ile ilişkili olan sınıftır ki bu sınıfın insanların ideolojik yaşamında büyük bir etkisi vardır (Goldmann, 2013: 16). Bu nedenle bir edebi eserin yaratıcısı tek başına yazar değil bir toplumsal gruptur denilebilir.

Bu gerçek göz önüne alındığında, Goldmann (2013: 14) açısından her edebi eser incelenmeye değer değildir. Sadece ait olduğu sosyal grubun bilincini en iyi şekilde eserlerine yansıtabilmiş büyük yazarların eserleri incelenmeye değerdir. Genellikle böyle bir eseri incelemede, ilk ölçüt o eserin estetik değeridir. Fakat estetik değer dediğimiz şey keyfi ve sübjektiftir. Bu bakış açısı o eserin felsefi ve teolojik bakış açısını belirlemede yetersizdir. Bu nedenle sanat eserinin temel özelliklerini yan ürünlerden ayırmak için objektif ölçütler koyulmalıdır. Bu enstrüman daha önce de ifade edildiği gibi "dünya görüşü" olarak adlandırılabilir. Bir felsefi sistem ile toplumsal yapı arasında bir bağ varsa bu sadece felsefi sistemi içermez o toplumsal yapının bir parçası olduğu sistemleri de içermeli ki bu sistemler sosyal, ekonomik ve kültürel bir bütünlük içerisinde ele alınıp incelenebilmelidir. Bu nedenle her yazarın eseri bu oluşturucu bütünün bir parçası olamaz. Sadece çok az sayıdaki ayrıcalıklı yazar buna sahip olabilir. Edebi bir inceleme, sadece metnin içeriğine yönelmemeli çünkü bu yapıldığında önemsiz ayrıntılarda boğulacaktır. Bu tarz bir inceleme edebi akımlara ait vasat eserler üzerine uygulandığında sonuç verebilir. Ancak büyük eserlerde işe yaramayabilir. Bu nedenle genetik yapısalcı yöntem farklı bir eğilime sahiptir. Bu yöntemin temel iddiası şudur. Edebi yaratının karakteri; eserdeki evrenin yapısını, bazı sosyal grupların zihinsel yapılarının birbirlerine benzemesi ya da onların anlaşılır bir ilişki içerisinde olmasıyla oluşur. Bu evreni açıklamak için yazarın bireysel yaşam öyküsüne genellikle başvurulur fakat bu, edebi incelemede ikincil bir önem taşır. Gerçekte eseri yaratan grup ile insanlar arasında var olan ilişkilerde ortaya çıkan sorunlara, tutarlı bir cevap olunabilmesi için duygusal, entelektüel ve pratik eğilimler doğuran bir yapılandırma süreci başlar. Bu eğilimler, her bir bireyin farklı bir sosyal gruba ait olmasından kaynaklanır. Bu grup içerisinde var olan zihinsel kategoriler, bir tutarlığı olan eğilimler olarak karşımıza çıkar. Bunlar dünya görüşleridir. Bu görüşler, bir grup tarafından yaratılmaz fakat bu grup, onları bir araya

getirecek enerjiyi hazırlar. Büyük yazar, grubun eğiliminin olduğu alana yakın düşünsel bir evren yaratmış özel bir kişidir (Goldmann, 2005: 77-78). Bu yazarların eserlerinin sadece edebi ve felsefi bir değeri vardır çünkü bu yazarlar içlerinde bulundukları toplumu anlama ve açıklama yetisine sahiptiler.

Metni oluşturan ara yapılar, yazarın psikolojisi gibi bütünüyle bir kenara bırakılamasa da araştırmanın sadece tali bir parçasını oluşturabilir. Bir kimse, bir eseri anlamak veya açıklamak için metnin yazarının hayat hikâyesini bilmek zorunda değildir. Çünkü bireylerin sahip olduğu benzer libidinal dürtüler başka bir zamanda başka bir toplum arasında da bulunabilir. Fakat bireysel arzular bir sanat eserinin içine koyulduğu zaman belirli seviyelerde tasvir edildiği zaman anlamlı ve mantıklı bir hale gelebilir (Goldmann, 1980: 104). Bu açıdan Goldmann'ın yönteminde yazarın kişisel yaşam öyküsü bir tarafa bırakılabilir.

Goldmann'a (1980: 82-84) göre bir edebi çalışma iki seviyede yapılmalı: İlk olarak eserin içkin analizi yapılmalı ve ardından onun parçası olduğu tarihsel ve toplumsal süreç içerisinde değerlendirilmelidir. Bu aşamalar anlama ve açıklama aşamaları olarak adlandırılır. Anlama entelektüel bir süreçtir o anlamlı yapıların özünü tanımlamaktır. Bir sanat eserinin anlamlı karakteri, felsefi veya sosyal süreçleri, onların yapısal süreçlerini göstererek içkin yapısını anlamaktır. Açıklamak ise bu elementleri onları kuşatan daha büyük bir yapının içerisine yerleştirmektir. Açıklama daima bir yapı ile ilgilidir ve bu yapı çalışılan yapıyı aşan onun ötesinde olan bir yapıdır. Bu bir ölçüde sosyolojik bir analizdir ve bu tür analizlerde metnin ötesine geçmek onu anlamak değil açıklamaktır (Goldmann, 1980: 100). Anlama metnin içyapısı ile ilgili bir problemdir, metin bir bütün olarak ele alınır onun dışındaki hiçbir şey göz önüne alınmaz. Metin edebi olarak ele alınır ve araştırmacı onun içindeki bütün önemli yapıları tespit eder. Açıklama ise bireysel ve kolektif bilinci aramak ile ilgili bir problemdir (Goldmann, 1967: 498). O daima kolektif bir öznedir. Bu kolektif özne; eseri yöneten, zihinsel yapılar ile ilişkisi olan fonksiyonel bir karaktere sahiptir.

Metnin İç Yapısı Anlama Aşaması

Metin içi analizler genellikle yapısalcı yöntemler kullanılarak yapılır. Yapısalcı yöntem sadece eşzamanlı teorilere dayanır. Todorov Barthes, Greimas gibi yapısalcılar

bu yöntemi edebi metne uyarlamışlardır. Bu yöntem, ne yazarla ne tarihle ne de metin dışı gerçek dünya ile metin arasında bir bağ kurmaya çalışır. Metnin kendisi bütün bunlardan bağımsız olarak kendi içinde bütünlüğü olan bir sistemdir. Böyle bir analizin amacı yüzeyde görünmeyen derin yapıyı açığa çıkarmaya çalışmaktır. Bir başka deyişle anlatının dizilişinin unsurlarını açığa çıkarmaya çalışmaktır (Moran, 1988: 171). Buna göre anlatı, bir olayı veya olayları anlatma görevi üstlenmiş yazılı ya da sözlü bir söylem biçimidir. Bir anlatıyı analiz etmek demek, kendi içinde eylemler ve durumlar bütünlüğü olan metnin bilgisine ulaşmaya çalışmaktır. Anlatının söylemi, anlatma eyleminin doğal bir sonucudur ki bu da metnin kendisidir. Bu nedenle anlatı analizi, bu metin içi ilişkileri analiz etmektir. Edebi incelemelerde elimizde sadece metnin kendisi vardır özellikle gerçek olmayan kurmaca metinlerde dışardan gelecek hiçbir belge incelemede bize yardımcı olmayacaktır. Sözgelimi "*Kayıp Zamanın İzinde*" eserinde anlatılan olaylar ile ilgili ulaşabileceğim bir kaynak yoktur. Bu anlatıyı çözümlemek için Marcel Proust'un iyi bir biyografisi gibi bir metinde geçen olayları anlamak da bize yardım etmez çünkü bunlar kurmaca olaylardır. Bunu yapabilecek olan ise sadece anlatıcıdır. Bu "*Kayıp Zamanın İzinde*" ile onun yazarı hakkında hiçbir bağ olmadığı anlamına gelmez. Daha çok eserin sağlam bir içkin analizi yapmada yazarın hayatının kullanılmasına ihtiyaç olmadığı anlamına gelir (Genette, 2011: 13-17). Genette bir anlatı metnini çözümlemek için üç düzlem önerir. Birincisi metinde olan, olaylar dizisidir buna söylem de denilebilir. İkincisi bu olayların gerçekte meydana gelmiş olması gereken sıraya göre diziliş şekli de öyküdür. Yani yazar tarafından kurgulanmamış olan hali. Üçüncüsü de anlatma edimidir. Bununla beraber asıl önemli olan şey anlatı ile söylem arasında var olan bağdır. Çünkü asıl önemli olan şey, yazarın öyküyü nasıl dönüştürdüğüdür. Genette'nin temel başarısının diğer yapısalcılardan farklı olarak bu yöntemi başarılı bir şekilde romana uygulamış olmasıdır (Moran, 1988: 175-176). Goldmann da eseri anlama aşamasında, bu yönteme benzer şekilde ilk önce eserin içkin analizini yapmak ile başlar. Ama ona göre yapısal içerikler, statik değillerdir önemli davranış ve hislere yönelmiş dinamik gerçekliklerdir. Bu nedenle bir yapı çoğunlukla grubun çoğunluğu tarafından bilinir. Ancak sadece politik ve dini liderler, büyük yazarlar, sanatçı ve filozoflar gibi özel bireyler grubun eğilimlerinin derinliklerine nüfuz edebilirler. Bu yüzden metni oluşturan unsurlar sadece metnin içinde ortaya çıkar. İlk önce yapılması

gereken şey metnin içyapısının ortaya çıkarılmasıdır (Goldmann, 1980: 75-77). Bir edebi metnin içyapısı onun ifade ettiği gerçekte saklıdır. Bu yapıda insanlığın karşılaştığı temel problemler, insanlar arası ilişkiler ya da insanın doğa karşısında karşılaştığı sorunlar gibi evrensel davranışları ifade eder. Anlama aşaması olarak bilinen bu aşamada, metni oluşturan içkin unsurlar belirlenir. Bunlar şu şekilde sıralanabilir:

1. Bakış Açısı

2. Mekân

3. Zaman

Bu yapıldıktan sonra metni çevreleyen dış yapı açığa çıkarılarak bu yapılar ışığında metin açıklanmalıdır.

Metnin Dış Yapısını Açıklama Aşaması

Bir edebi metin, parçası olduğu dış yapı yani toplumsal yapı bilinmeden çalışılamaz. Bu yapılar, eserin doğasını ve anlamını belirleyen önemli yapılardır. Metni bu yapı ile ilişkilendirmek araştırmacı için en güvenli yoldur. Bu çerçevede araştırmacı şunları yapabilir. Bir eser, tutarlı bir dünya görüşü ifade ettiği takdirde felsefi, edebi ve estetik olarak bir değere sahiptir. Araştırmacı, nesnesini objektif bir şekilde kavramalı ve yorumlamalı. Bunu yaptıktan sonra tutarlı sonuçlara ulaşmak için daha büyük yapılara ihtiyaç duyar. Bu yapılar, sosyal sınıflar ve onların ekonomik, sosyal ve politik seviyelerdeki mücadeleleri olabilir (Goldmann, 1980: 79). Bireyin içinde bulunduğu toplumsal gerçeklerin anlaşılması için bu yapısal süreçler bilinmelidir. Bu süreç, özneyi meydan getiren yapılar ve süreçler bilindiği zaman anlaşılabilir. Sosyal koşulların kendisi, bireylerin ait oldukları grubun eylemelerinin sonucudur. Anlam bu tarihsel ve toplumsal süreçler içerisinde var olur. Bu nedenle Freye (2015: 100) bir edebi eseri ele alıp incelerken onu sadece bir anlam silsilesi olarak değil, her bir öğesi kendi anlamına sahip, edebi sanat eserinin içine yerleştirilebileceği bir bağlam olarak değerlendirmenin yerinde olacağını söyler. Bu bağlam ve ilişkiler evreler, aşamalar olarak adlandırılabilir. Genetik yapısalcılık da benzer şekilde anlamın oluşumunun tarihsel ve toplumsal süreçleri ile ilgilenir.

Kant'tan Hegel'e kadar bütün felsefi gelenekler insanı belirlemeye onu anlamaya çalıştı; gerçek dünyada yaşayan insan ve aynı zamanda bu dünyanın ötesine geçmeye, onu dönüştürmeye çalışan insan. Gerçek ve olası bilinç arasındaki ilişkiler diyalektiktirler çünkü bunlar birbirlerine bağlıdırlar. Olası bilinç gerçek bilince dayanır çünkü şu ana kadar olası olan ancak gerçek olabildi. Olası olan var olan gerçeği değiştirip dönüşüme uğratabilir. Öte yandan var olan gerçeklik bir önceki olası bilincin fark edilip anlaşılmasından başka bir şey değildir. Bu düşünce sisteminde Hegel Marx ve Lukács benzer bir çizgidedirler. Çünkü onlar insanı bir nesne olarak görmediler. Bir nesne parçalanabilir değişip dönüşüme uğratılabilir. Fakat insan, değişim ve dönüşümün sadece nesnesi değil aynı zamanda onun öznesidir. Bu süreç gerçek ve olası bilincin tarihsel olarak birbirlerini izlemelerini açıklayabilir. Bu diyalektik süreç içerisinde sanat eseri, insanın sadece ne olduğunu belirten değil, aynı zamanda onun ne olabileceğini gösterendir (Goldmann, 1980: 117-118). Bu bakımdan sanat eseri bu toplumsal grubun olası bilincinin bir yansımasıdır.

Toplumsal grupların gerçek bilinçleri nadiren onların olası bilinçlerine eş değerdir. Gerçek bilinç, etkinlikte bulunan bilinçtir. Büyük edebi eserler bu bilinci en kapsamlı şekilde ifade eder. Bu bakış açısı onları insan toplumunun karakteristik bir örneği yapar. Yazar, metinde teorik ve sanatsal seviyede olup olmaksızın hayali bir karakterler evreni, objeler ve ilişkiler evreni yaratarak ifade eder. Yazar eserde grubun kolektif bilincine yaklaşmak için grubun deneyimlerini süzgeçten geçirir. Bu nedenle bunlar araştırmacının araştırması için seçmesi gereken eserlerdir (Goldmann, 1980: 66-67). Sonuç itibariyle belirli bir grubun sınıfsal bilincini temsil eden büyük yazarların sanat eserleri, bir toplumsal grubun gerçekte ne olduğunu değil ne olabileceğini bu grubun içinde taşıdığı olasılıkları anlatır.

Buraya kadar anlatılanlardan yola çıkarak Goldmann'a (1967: 495-496) göre genetik yapısalcı yöntemin beş temel özelliğinin var olduğu söylenebilir. Bunlar:

1. Toplumun yaşamı ile edebi yaratım arasındaki ilişki zihinsel yapılar ile ilgilidir bunlar yazar tarafından yaratılan kurmaca dünyasını ve belirli bir toplumsal grubun bilincini şekillendiren kategoriler olarak da adlandırılabilir.

2. Tek bireyin deneyimi böyle bir zihinsel yapıyı oluşturmak için çok yüzeysel ve kısıtlıdır. Bu zihinsel yapı kendilerini aynı durum içerisinde bulan çok fazla sayıda bireyin

ortak aktivitesi ile gerçekleşebilir. Bir başka deyişle bu özel bir gruptur. Bu bireyler uzun dönemler boyunca yoğun bir şekilde belirli problemler yaşamışlardır ve yine bu problemlere ortak çözümler üretmeye çalışmışlardır. Bu zihinsel yapı ya da somut bir biçimde ifade edersek önemli kategorik yapılar bireysel fenomenler değillerdir, daha çok toplumsal fenomenlerdir.

3. Toplumsal grubun bilinci ile eserin oluşturduğu evren arasındaki ilişkiler araştırmacının çalışma evreni içerisine girer çoğu durumda bunlar özdeştir. Edebi yaratım ile sosyal tarihsel gerçeklik arasında bir çelişki yoktur bir diğer yandan bunlar en güçlü yaratımlardır.

4. Bu bakış açısından edebi yaratımın zirvesi pozitif araştırmalar için uygun bulunsa bile sıradan eserler çalışılamaz. Bir edebi kalitesi olan eser seçilmeli, bunun da en önemli ölçütü dünya görüşüdür

5. Kategorik yapılar kolektif bilinci yöneten ve yazar tarafından yaratılan hayal evrenine aktarılan Freudçu bağlamda ne bilinçlidir ne bilinçsizdir. Çoğu durumda bir edebi eseri kavramak ne sadece içkin edebi çalışmalar ile ne de sadece yazarın bilinçli niyetleri, yapısalcı ve sosyolojik tip analizler ile bu gerçekleştirilebilir. Bu nedenle edebiyat sosyolojisi bağlamında araştırmacı, çalıştığı eseri anlamak için öncelikle eseri içine yerleştireceği yapıyı keşfetmek zorundadır.

Goldmann kendi yöntemini Pascal ve Racine'nin eserleri üzerinde uyguladı ve anlamlı sonuçlar edindi. Onun açısından Pascal'ın felsefesini anlayabilmek için onun içinde yaşadığı toplumsal yapıya bağlanılmalıdır. Onun düşünceleri 17. Yüzyıl Fransa'sının toplumsal yapısı dışında ele alındığında anlaşılamazdı (Goldmann, 1998: 74-75). Ancak bu yöntemi Kürt romanına uyarlamanın bazı zorlukları vardır. Bu zorluluklar çalışmanın sınırlılıkları kapsamında ele alınacaktır.

3. ÇALIŞMANIN SINIRLILIKLARI

Kürt romanı üzerine yapılan çalışmaların birçok zorluğu vardır. Bunların en başında gelen"Kürt romanın ne olduğu"sorusu veya sorunudur. Kürt romanı "Kürtleri anlatan roman mıdır? Yoksa Kürt dilinde yazılmış roman mıdır?". Kürt coğrafyasının çok geniş bir alana yayılan parçalı hali bu duruma neden olmaktadır. Kürtler birçok farklı coğrafyada birçok farklı siyasal otorite altında yaşamaktadırlar. Yaşadıkları coğrafyalarda Irak Kürdistan'ı dışında Kürtler kendilerine ait bir otoriteye sahip değillerdir. Bundan kaynaklı birçok farklı kültür ve dil ile yakın ilişki içerisine

girmiştir (Ahmedzade, 2004: 157). Bu ilişkiler sonucunda farklı dil ve alfabeleri kullanmak zorunda kalmışlardır. Bugün farklı dillerde edebi üretim yapıp aynı zamanda etnik olarak Kürt olan birçok yazar bulunmaktadır. Bunların Kürt edebiyatı içerisinde değerlendirilip değerlendirilemeyeceği sorunu ilk olarak karşımıza çıkmaktadır.

Hashem Ahmedzadeh (2004: 155-156) *Ulus ve Roman* adlı çalışmasında bu soruna değinir ona göre bir edebiyatı ulusal ve coğrafya karakterini dikkate almaksızın sadece diline göre değerlendirmek sorunludur. Bu iddiasını desteklemek için de "İngiliz edebiyatı dendiğinde, İngiltere de yazılan edebiyat mı yoksa İngiliz dilindeki edebiyat mı kastedilir?" sorusunu gündeme taşır. Benzer karışıklık Arap, İspanyol ve Shavili edebiyatı için de geçerlidir. Dolayısıyla bu edebiyatları ele alırken içerisinde üretildikleri ulusal devletler içerisinde değerlendirilmelidir. Buradan hareketle Kürt milliyetçilerinin iddia ettiği gibi homojen bir Kürt edebiyatından söz etmenin mümkün olmadığını söyler; çünkü mevcut sosyopolitik durum buna müsaade etmektedir. Sonuç itibariyle ona göre Kürdistan'ın bir bölümündeki gelişmeler, diğer bölgeler üzerinde bir etki yapmadan gelişebilmiştir. Remezan Alan (2009: 117-121) Ahmedzade'nin bu yorumlarının tartışmaya değer olduğunu söyledikten sonra Ahmedzade'nin kendi yaptığı yorumlara sadık kalmadığını söyler. Günün sonunda Ahmedzade seçeceği romanları belirlerken yine Kürtçe yazılmış olanları seçmiştir.

Bu oldukça girift bir tartışma gibi görünse de durum o kadar da karmaşık değildir. İlk olarak Ahmedzade'nin verdiği örnekler ile Kürtçe'yi kıyaslamak hatalıdır. İngilizce birçok farklı sebepten dolayı bugün dünya geneline yayılmıştır. Etnik köken olarak İngiliz olmayan birçok halk Hintliler gibi, bugün İngilizce konuşup yazmaktadırlar. Amerikan halkı İngilizce konuşsa bile Amerikan halkı etnik köken olarak İngiliz olarak tanımlanamaz. Arapça da yine hem dini hem de siyasal nedenlerden dolayı bugün etnik köken olarak Arap olmayan farklı uluslar tarafından konuşulmaktadır. Arapça özellikle dini etkisinden dolayı uzun yıllardır Müslüman halklar arasında popülaritesini korumuş olan bir dildir. İspanyolca da benzer bir şekilde kolonizasyon süreçlerinden dolayı bugün sadece Avrupa kıtasında değil Latin Amerika'ya kadar uzanan geniş bir coğrafyada, etnik köken olarak İspanyol olmayan halklar tarafından konuşulmaktadır. Shavili dili de yine benzer birçok etnik köken

olarak farklı olan halklar tarafından lingua franca olarak kullanılmaktadır. Bu dillere Türkçeyi de ekleyebiliriz (Trask, 2007: 152). Sonuç itibariyle bu diller birçok farklı coğrafyaya yayıldıkları ve toplumsal ve ekonomik statülerinden dolayı farklı halkların bu diller ile edebi üretim yapmaları anlaşılır bir durumdur. Dolayısıyla burada sadece dil temelli değil etnik köken ve ulus devlet temelli ayrımlar yapmak gerekebilir. Fakat Kürtçe için aynı şey söylenemez çünkü Kürtçe'nin Irak Kürdistan bölgesini dışarda tutarsak adı geçen diller gibi toplumsal ve ekonomik bir statüsü yoktur (Öpengin, 2015). Farklı etnik gruplar bir yana Kürtçenin, Kürtler açısından bile popülaritesi yeterli derece değildir. Tarihsel olarak böyle bir durumun var olup olmadığını söyleyemezsek de en azından şu an için böyle bir şeyden söz etmek mümkün olmadığını söyleyebiliriz. Bugün Kürtçe yazdığı halde kendini etnik olarak Kürt diye tanımlamayan bir yazarın varlığını bilemiyoruz. Dolayısıyla Kürt edebiyatı denildiğinde ilk olarak Kürtçe yazılan edebiyat anlaşılmalıdır; çünkü Kürt edebiyatı, Kürtçe yazılmış edebiyatın dışında tartışıldığında durum oldukça karmaşık bir hale gelebilir çünkü Dünya genelinde farklı diller ile yazıp etnik köken olarak Kürt olan birçok yazar vardır. Bunların en önemlileri Ali Eşref Dervişyan, Yaşar Kemal ve Selim Berekat olmakla ile birlikte onların eserleri ne Kürtler tarafından ne de Türkler ve Araplar tarafından Kürt edebiyatının bir parçası olarak görüldü. Anlattıkları konu veya temanın içeriğinin Kürtler olması bile mevcut durumu değiştirmez çünkü eğer içerik ve temayı göz önüne alırsak bu durumda Ferit Edgü gibi yazarların eserlerini de Kürt edebiyatı çerçevesinde değerlendirmek gerekirdi.

Kürtçe yazılan roman konusu da bir ölçüde tartışmalıdır. Böyle söylendiğinde farklı bir tartışma karşımıza çıkacaktır. Kürtçe derken hangi lehçeyi kast ediyoruz. Kürtçenin lehçeleri ve onların farklı adlandırmaları üzerinde bu çalışmada uzun uzun durmanın bir yararı yoktur. Bu konu ile ilgili yapılmış bir dizi çalışma zaten bulunmaktadır. Bununla beraber adlandırmalar ne kadar farklı olursa olsun bugün üç lehçede üretilen romanlar bulunmaktadır. Bunlar Zazaca, Soranice ve Kurmancca lehçeleridir. Bu üç lehçe arasında Zazaca her ne kadar bazı batı kökenli dilbilimciler tarafından Kürtçenin bir lehçesi olarak görülmese de bir kısım Zaza entelektüeli haricinde Zazaların önemli bir bölümü, ötekilerin onları nasıl tanımladığına bakmaksızın kendilerini Kürt olarak tanımlarlar (Haig ve Ergin, 2014). Zazaların büyük bir bölümü bugün Türkiye sınırları içerisinde kalan Tunceli-Erzincan, Bingöl,

Diyarbakır ve Siverek gibi bölgelerde yaşarlar. Ancak bu lehçede üretilen edebi eserler çok azdır. Bununla beraber son zamanlarda Vate grubu tarafından kurulan yayınevinden dolayı bir dizi roman yayınlanmaktadır. Yine bu grubun yayınladığı bir dergi de bulunmaktadır. Soranice daha çok soran bölgesi ile özdeşleştirilmiş olsa bile bugün Erbil Süleymaniye Kerkük, Mahabad, Uşnaviyeh, Bukan, Saqız, Senendec, Merivan gibi birçok bölgede yaygın olarak konuşulmaktadır (Hassanpour, 2005: 81). Bu lehçe ile üretilen çok sayıda edebi eser vardır. Özellikle de Irak'ta bu lehçe uzun yıllardır eğitim dili olarak kullanılmaktadır. İngiliz manda yönetiminden beri ilkokuldan, üniversite eğitimine kadar farklı kademelerde eğitim dili olarak kullanılan bu lehçe, bu nedenle Irak coğrafyasında edebi ve kültürel olarak gelişme imkânı bulmuştur. Bu durum her geçen gün daha da iyiye gitmektedir. Bu coğrafyada birçok farklı üniversite bünyesinde Kürt Dili ve Edebiyatı bölümü bulunmaktadır. İran'da ise durum farklıdır. Kürtler bu coğrafyada uzun yıllar boyunca anadilde eğitim taleplerini dile getirseler de yalnızca Mahabad Kürt Cumhuriyeti döneminde kısa süreli olarak bu taleplerine kavuşabilmişlerdir. Ancak cumhuriyetin yıkılmasından hemen sonra bu okullar da kapatılmıştır. Rıza Şah'ın iktidardan düşmesi ve İslamcı rejimin iktidara gelmesiyle de mevcut durum değişmemiştir (Hassanpour, 2005: 444-480). Ancak son yıllarda yine de bu coğrafyada edebi ve kültürel üretim açısından bir gelişme gözlenmektedir. Senendec'de bulunan Kürdistan Üniversitesi çatısı altında Kürt Dili ve Edebiyatı bölümü kurulmuştur. Edebi ve kültürel üretim açısından bu coğrafyada da bir artış olduğu gözlenebilir.

Kurmancca lehçesi ise bunların arasında diğer lehçelere nazaran daha yaygın olarak konuşulan bir lehçedir. Bu lehçe beş farklı coğrafya da konuşulmaktadır. Bu coğrafyalar Ermenistan ve Gürcistan bölgeleri, Türkiye'nin doğu Anadolu bölgesinden İç Anadolu'ya uzanan geniş bir bölgesinde, Suriye'nin Kuzey bölgelerinde, İran'ın Kuzeybatı bölgelerinde bir de bu bölgenin çok uzağında bulunan Horasan bölgesini de eklemek lazım ve son olarak da Irak'ın Kuzey bölgelerinde konuşulmaktadır. Bu kadar geniş bir coğrafyaya yayılmasına karşılık Kurmancca konuşanlar açısından, karşılıklı anlaşılabilirlik seviyesi oldukça yüksektir (Öpengin ve Haig, 2015). Bir roman olup olmadığı tartışmalı olan Ehmed Moxtar Caf (1899-1935) tarafından 1927 yılında yazıldı. Ancak 42-43 yıl sonra 1970 yılında yayımlanabilen Meseleyî Wijdan adlı romanını dışarda bırakırsak -her ne kadar bir otobiyografi gibi

görünse- de ilk Kürtçe roman olan Şivanê Kurmanca da yine bu lehçede verilmiştir (Ahmedzade, 2004: 208). 1935 yılında yayımlanan Erebê Şemo'nun Şivanê Kurd romanı bilinen ilk Kürt romanıdır.

Lehçe sorunundan sonra ikinci bir sorun homojen bir Kürt edebiyatının olup olmadığı sorunudur. Homejenliğin kendisi sorunlu bir kavramdır. Homojenlikten kast edilen şey eğer bu edebiyatın standart bir dil ve alfabe ile yazılmış olması ise bu anlaşılabilir bir durumdur ancak tema ve içerik açısından ise zaten bu homojenlikte bir edebiyattan söz etmek mümkün değildir. Nejat Abdullah (2009: 117) *İmparatorluk, Sınır ve Aşiret* adlı çalışmasında benzer bir şekilde Osmanlı devletinin yıkılması ve Modern Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulması ile birlikte Kürt siyasal kimliğinde bir bölünmüşlükten söz etmek mümkün olduğunu, bu durumun benzer bir şekilde kültürel bir bölünmeye de yol açtığını söyler. Ancak Kürt coğrafyası siyasal olarak beş farklı devlet arasında bölünmüş olsa bile bu farklı coğrafyalarda üretilen edebiyatların birbirlerine etki etmediği, kültürel olarak net bir bölünmüşlük olduğu sonucunu doğurmaz.

İlk olarak modern dönemlere kadar Kürtler arasında var olan sınırlar yapay sınırlardı çünkü Kürt coğrafyasının büyük bir bölümü Osmanlı sınırları içindeydi. İran'da kalan bölümde yaşayan Kürt aşiretlerinin birçoğunun ise Osmanlı sınırları içinde de kolları bulunuyordu. Sınırın her iki tarafında da bu büyük aşiretlerin kolları vardı. Bu duruma örnek olarak Caf aşiretini verebiliriz. Caflar Osmanlı ve İran arasında sürekli bir şekilde sorun olmuştur. Bu aşiret, çoğu zaman yaylak ve kışlak olarak sınırın her iki tarafını da kullanmıştır. Bu nedenle birçok kez sınır ihlallerinde bulunmuşlardır. Bu devletler tarafından zaman zaman uyarılsalar bile bu aşiret uyarıları dikkate almamış, kendi ihtiyaçlarına ve hayvanlarını besleme koşullarına göre hareket etmeye devam etmişlerdir (Nikitin, 1991: 301-307). Doğubeyazıt ve civarında bulunan Celali aşireti yine aynı şekilde sınırın öte tarafında bulunan Maku ve çevresinde yer edinmiştir. Benzer şekilde Milli aşireti sınırın öte tarafından bulunan Xoy ve Urmiye civarlarında yoğun bir nüfusa sahiptir. Bu aşiret Kürt coğrafyasının geneline yayılmıştır. Bu bölgeler Diyarbakır'dan başlayarak Suriye, Irak ve İran bölgelerine uzanan geniş bir coğrafyaya yayılmıştır (Üner, 2007: 55). Hakkâri ve Şırnak'ta sükûn eden (H)ertoşi aşireti İran sınırının karşısında Urmiye civarında, Irak

sınırında ise Duhok'ta çoğunluğu oluştururlar. Aşiretlerin bu kadar geniş bir alana yayılması bir ölçüde bu aşiretlere üye olan insanların birbirleri ile bir şekilde iletişim halinde olmalarını da sağlamıştır. Bu iletişimin varlığını en çok kültürel anlatılarda görebiliriz. Sözgelimi Kürtlere ait birçok folklorik öğelerin yanı sıra, destan, efsane gibi birçok anlatı farklı Kürt coğrafyalarında benzer şekillerde anlatılmaktadır. Heciyê Cindî'nin Folklora Kurmanca adlı çalışmasında birçok farklı bölgeden derlediği Kerr û Kulik destanına yer vermiştir. Bu destan orjin olarak Urfa yöresinde anlatılmasına rağmen Suriye coğrafyasından Kafkasya'ya kadar neredeyse birçok alana yayılmıştır. Dewrêşê Evdî ve Memê Alan Destanları da hakeza benzer bir şekilde Kürtler'in yaşadığı geniş bir coğrafyada anlatıla gelmektir. Cindî'nin romanı Hewarî'de yine geniş bir Kürt kültürüne rastlarız. Bu romanda Siyabend ve Xece ile Mem ve Zin'in yanı sıra 1830-1834 Cizre Kürtlerinin isyanlarından ve Kürtlerin yaşadıklarından söz etmektedir. Bu olayların ana odağında Sipkan aşireti bulunmaktadır. Mark Sykes'a (1908) göre Sipkan aşireti yaklaşık 3000 aileye sahip olam Van gölünün kuzeyinde yerleşik olan bir aşirettir. Cindî'nin romanında ise bu aşiretin kolları Cizreye kadar uzanmaktadır. Yine Erebê Şemo'nun Kela Dimdim romanında İran kökenli bir halk destanı anlatılır. Bu destanda Şah Abbas ile Xanêyê Çengzerîn arasında geçen olaylar anlatılır (Celîl, 2001: 11-35). Bu dönemde daha çok Marksist kültürün etkisi altında eserler verilmiş olsa bile bu dönemin yazarlarının Kürtlerin kültüründen, onların yaşadıklarından haberdar olduğunu göstermektedir. Ancak yine de Kürtler'in siyasal olarak bölünmüş olduğu tarihsel bir vaka olarak önümüzde durmaktadır. Farklı Kürt coğrafyalarında Kürtler farklı siyasal amaçlar güdebilirler lakin bu durum onların kültürel olarak da bölünmüş olduğu sonucunu doğurmaz. Modern dönemde siyasal olarak bu bölünmüşlüğün ne kadarının kültürel ve edebi alana yansıdığı yeteri kadar çalışılmamıştır. Kültürel olarak bölünmüşlüğün siyasal olarak bölünmüşlüğün doğal bir sonucu olduğu görüşü üzerinde daha derin bir şekilde irdelenmelidir. Kanımca modern dönemde de özelikle hem siyasal hem de kültürel alanlarda homojenlik ve bütünlük gittikçe artmaktadır ve bu durum sadece modern dönemler ile sınırlı değildir.

Türkiye Cumhuriyeti kurulduktan sonra bu ülkeyi terk etmek zorunda kalan birçok entelektüel Suriye sınırına göç etmek zorunda kaldı ama bu entelektüeller Türkiye'de yaşayan Kürtler ile hiçbir zaman bağlarını koparmadılar. Burada başlayan entelektüel üretim bir şekilde Türkiye ve Irak'a da ulaşıyordu. O yüzden Hawar

dergisinde farklı Kürt coğrafyalarından Kürtlerin yazılarının bulunmasının yanı sıra bu coğrafyalara gönderilecek dergi için abonmanlık ücreti bile belirlenmiştir. Erivan Kürt radyosunun yine Türkiye Kürtleri üzerinde önemli bir etkisi olduğu bilinen bir gerçektir. Modern zamanlarda farklı Kürt coğrafyalarında var olan bu iletişim özellikle uydudan yayın yapan televizyon kanalları ile sosyal medya kullanımı, gün gittikçe daha da artmaktadır. Her ne kadar birleşik ve bütünleşik bir Kürt kimliğinden söz edemesek de bu yayınlar sayesinde, Kürtlerin diğer coğrafyalarda yaşayan Kürtler hakkında şimdiye kadar olduklarından daha fazla bilgiye sahip oldukları söylenebilir. Ancak bu sadece yeni medya teknolojilerine bağlanamazsa bile yeni iletişim teknolojilerinin Kürtler arasında var olan sosyopolitik ve coğrafi bariyerlerin aşılmasını sağladığı söylenebilir. Özellikle 1995 yılından bu yana Kürt kimliğinin güçlendiği gözlenebilir (Sheyholislami, 2011: 7). Farklı coğrafyalarda yaşayan Kürtler her geçen gün birbirlerini daha çok tanır duruma gelmektedirler.

Bugün Sovyet romanlarının tamamı yeniden basılarak modern Kürt okuyucusunun eline ulaşmıştır. Suriye kökenli birçok Kürt yazarın romanlarında mekânlar Türkiye, İran ve Irak bölgelerinden seçilmiştir, olaylar bu bölgelerde cereyan etmektedir. Jan Dost'un "Mijabad, Sê Gav Sê Darek" eserleri, Fawaz Husen'in "Barê Şevê" adlı eserleri örnek olarak verilebilir. İranlı bir Kürt yazar olan Perwiz Cihani'nin Bilican adlı eseri, "Kerr û Kulık" destanını konu edinir. Kürt coğrafyasının farklı parçalarından insanların romanları farklı coğrafyalarda artık hem basılıyor hem okunuyor, son zamanlarda bu yazarların eserlerinin okunup anlaşılması için birçok şehirde okuma grupları oluşturuldu. Kitap fuarları sayesinde farklı coğrafyalarda yaşayan Kürtler artık birbirlerinin eserlerinden haberdarlar.

Diyaspora ayrı bir kategori olarak görülebilse bile bu yazarların da birçoğu Fırat Ceweri, Hesenê Metê gibi yazarlar, romanlarında mekân olarak daha çok Kürt coğrafyasını seçmişlerdir. Soranice yazılan pekçok roman bugün dil içi çeviriler ile Kurmancca okurların eline ulaşmakta. Özellikle Irak Kürdistan'nından Bextiyar Ali ve İran Kürdistanı'ından Eta Nehayi gibi yazarlar, Kurmanc okurları arasında bilinip tanınıyorlar. Benzer bir şekilde Kurmancca yazan Jan Dost, Erebê Şemo ve Helim Yusiv gibi yazarların romanları da Soraniceye çevrilmiştir. Özetlemek gerekirse bugün bir Kürt romanının okuyucu kitlesi oluşmuştur. Üstelik bu okurlar ve yazarlar birbirleri

ile iletişim halindedirler. Şu halde birbirinden tamamen bağımsız olarak gelişen bir Kürt romanından en azından günümüz itibariyle söz etmek mümkün değildir.

Bir diğer sorun da hangi Kürt romanlarının bu çalışma için seçileceğidir. 1935'ten beri yüzlerce Kürt romanı yazıldı ve halen de yazılmaktadır. Elbette ki bu romanların hepsini okuyup önemli olanları seçmek oldukça güçtür. Her şeyden önce Pascal düzeyinde bir yazar Kürtler arasında yoktur denilebilir. Bununla birlikte iyi bir yazar ve iyi bir eser seçmek tamamıyla önümüzde sorun olarak durmaktır. Bir edebi eserin iyi olarak kabul edilmesi ve kanonik bir eser olarak görülmesi tartışmalıdır. Bloom (2014: 29-30) bu tartışmalara uzun uzun değindikten sonra bir eserin kanonik olarak görülmesi için temel ölçütün o eserin estetik değerinin olması gerektiğini söyler. Onun açısından Gramsci gibi marksistler bu ölçütü kabul etmezler çünkü yazar ya da sanatçı egemen sınıftan bağımsız olamaz. Fakat yaratıcı edebiyat diye adlandırılan şey ile herhangi bir toplumsal grup arasından bağ aramak yersizdir. Belirli bir grubun yazını zaten gerçekten edebi olamaz. Fakat burada yine de estetik değerin ne olduğu sorusu sübjektiftir. Eserin estetik değerinin ölçütü onun uzun yıllar boyunca okunması mı, çok fazla satması mı, başka dillere çevrilmiş olması mı iyi bir yayınevinde yayınlanmış olması mı, ya da kullanılan dil midir? Bütün bu sorular bugün bile tartışma konusudur.

Kürt romanı özelinde düşündüğümüzde bu sorun daha da karmaşık bir hal alır. Bugün en çok satan Kürt yazar olarak Mehmet Uzun birçok kişi tarafından iyi bir yazar olmamak ile itham edilir. Sözgelimi Helim Yûsiv (2011: 22-23) *Romana Kurdî* adlı küçük çalışmasının büyük bölümünü neredeyse Mehmet Uzun'u eleştirmek üzerine kurmuştur. Neden Mehmet Uzun diye başladığı yazısında Mehmet Uzun'u beyaz Kürt olmakla suçlar. Onun açısından Uzun'un bu kadar popüler olmasının altında yatan neden onun iyi bir yazar olması değil uysal biri olmasıdır. Remezan Alan (2009: 201-215) Mehmet Uzun'un kullandığı dili eleştirerek başladığı yazısında Uzun'un çok fazla idealize edildiğini söyler. Onun karakterleri kendi zamanlarına ait olmayan grotesk karakterlerdir. Gerçeklik popüler amaçlar için çarpıtılmıştır. Kürtçe onun için sadece bir paravandır. Mehmet uzun kendini küçük görme kompleksine kapılmıştır. İbrahim Seydo Aydoğan (2014: 285) da Uzun'un eserlerinin eleştirisini yaptığı uzun yazısında Kürt edebiyatının popülerleşmesinde önemli bir rolü olduğunu söylemek ile

birlikte onun Avrupa standartlarına taşımaya çalıştığını ama bunda yeteri kadar başarılı olmadığını söyler. O bir kıvılcım yakalamıştır ama bunu ateşe döndürememiştir.

Uzun, iyi bir yazar mıdır ya da onun eserleri iyi eserler midir tartışmaları bir yana en azından Genetik Yapısalcı Yöntem açısından onun eserlerinin bu çalışma kapsamında incelenemeyeceği söylenebilir. Çünkü daha önce de söylendiği gibi bu yöntem açısından ait olduğu bir sosyal grubun bilincini olası bilinç şeklinde romana yansıtan yazarlar seçilmelidir. Oysaki Mehmet Uzun, bir yandan kendini yasaklı bir dilin yazarı görürken öte yandan kendisini belirli bir sosyal gruba ait olarak görmeyen evrensel bir yazar olarak gördüğünü birçok kez dile getirmiştir. Onun açısından o sadece bir Kürt değil, aynı zamanda bir dünyalıdır ve yasaklı bir dilin evrensel yazarıdır (Uzun, 2012: 105). Mahkeme savunmasında "Aşk Gibi Aydınlık Ölüm Gibi Karanlık" adlı eserinin Kürtleri ve Kürt coğrafyasını anlatmadığını, Iraklı bir okuyucu, bu coğrafyanın Irak olduğunu; Suriyeli bir okuyucu, buranın Suriye olduğunu; Türkçeden okuyanların da bu coğrafyanın Kafkasya ve Çeçenistan olabileceğini söyler (Uzun, 2007: 83). En nihayetinde Uzun'un kendi içinde ideolojik olarak bir tutarlılığının olmadığı söylenebilir. Bu nedenle Mehmet Uzun ve onun eserleri bu çalışma kapsamında değerlendirilemez. Şu halde hangi romanların seçileceği konusunda temel ölçütümüz kendi içerisinde ideolojik olarak tutarlı ve efendi ve köle ilişkisinde, değişim ve dönüşümleri en açık şekilde gösteren romanlar olacaktır. Bunun için bu çalışma kapsamında ele alınacak romanlar şunlar olacaktır:

İlk olarak ele alacağımız roman Erebê Şemo'nun *Jiyana Bextewar* adlı romanıdır. Şemo, 1897 yılında Kars'ın Ezidî bir Kürt köyü olan Sûsiz köyünde doğdu. Daha 14-15 yaşındayken Rusça, Ermenice, Türkçe gibi dilleri konuşabiliyordu. Bu dilleri bilmesi ona daha sonra fayda sağladı ve Rus ordusunda tercümanlık yapmaya başladı bu süreçte birçok Rus aydınını tanıma frsatı buldu. Bu vesileyle de devrimci düşüncelerle tanıştı. Daha sonra Sarıkamış demiryolunda çalışırken Bolşeviklerle tanışır, Bolşevikler ile birlikte mitingler organize eder ona göre özgürlüğün yegâne yolu Marksizmdir. Ekim Devrimi olduğunda Kızıl Orduya katılır. 1918 yılında Komunist Partiye üye olur. 1924 yılında Lazaryan Üniversite'sinde yaklaşık 4 yıl okur. Daha sonra Ermenistan'a döner ve aktif bir şekilde Bolşevikler için çalışır. Kürt köylerinden cehaleti kaldırmak için okuma yazma seferberliği başlatılır. Şemo da bu

köylerde öğretmenlik yapar. Köylerde cehalet ve feodalite ile mücadele eden bir aydındır artık. Emenistan ve Gürcistan'dan bazı Kürtlerin Leningrad'a gönderilerek eğitim görmelerini sağlar. "Riya Teze" gazetesinin çıkarılmasında aktif rol oynar. 1937 yılında Stalin döneminde sürgüne gönderilir. Stalin'in ölümünden sonra sürgünden döner. Şemo oldukça üretkendir. Kela Dimdim, Şivanê Kurd, Jiyana Bextewar, Hopo ve Berbang adında romanları vardır (Boyik, 2012: 104-125). Her ne kadar Şemo'nun ilk romanı olan Şivanê Kurd ilk Kürt romanı olarak kabul edilse de bu eser bir romandan çok otobiyografiyi adındırıyor. Şemo bu yüzden midir bilinmez ama Jiyana Bextewar'ın önsözünde bu romanı yazmak için yaklaşık 4 yıl çalıştığını ve onun Kürtlerin yaşımını anlatan ilk roman olduğunu söylüyor (Şemo, 2015: 7). Gerçi bu romanda da yine Şemo'nun yaşamını andıran kesitler görmek mümkündür. Roman'daki Misto karakteri büyük olasılıkla Şemo'nun kendisiydi (Kan, 2019: 91). Bununla beraber Şemo bu romanda doğrudan Marx ve Lenin'den alıntılar yaparak halkların kurtuluşunun marksizm aracılığıyla olacağı tezini yoğun bir şekilde işler. Zaten romanda, Sipkan aşiretinin ve Feodal Beylerin egemeliğinden kurtulup Sovyetler'de nasıl özgür ve mutlu yaşadığını anlatır. Bu açıdan "Marksizm ve Özgürlük" bölümü için bu romanı seçildi.

İkinci olarak ele alacağımız roman, Jan Dost'un Mijabad adlı romanıdır. Jan Dost 1965 yılında Kobanî'de doğdu. Halep'teki üniversite eğitimini yarım bıraktı. 2000'li yıllardan beri Almanya'da yaşar. Romanlarının konusu genel olarak Kürt önderleri ya da Kürtlerin başından geçen önemli tarihsel olaylardır. *"Sê Gav û Sê Darek*" romanında Şeyh Said'i, *Mîrname*'de Ehmedê Xanî'yi ve *Kobanî*'de Kobanî'de yaşananları konu edinir. Romancı kişiliğinin yanı sıra *Âdat û Rusetname'yi Ekradiye, Mem û Zîn* gibi eserleri ile Kürt kültürel yaşamına da önemli katkıları vardır. Dost, *Mijabad*'ta Mahabad Kürt Cumhuriyeti'nin kuruluşunu anlatır. Kürtler uzun yıllar süren esaretten sonta ilk defa kendi devletlerinin çatısı altında özgürlüklerine kavuşmuşlardır. Cumhuriyetin ömrü uzun sürmez ama Kürtlerin kolektif bilincinde bıraktığı etki uzun olur. Dost, Şemo gibi Cumhuriyet boyunca yaşanan olaylara tanıklık etmedi ama o dönemi iyi okuyup milliyetçi bir bakış açısıyla Mahabad'ın kuruluşunu ve yıkılışını anlatmaya çalıştığı anlaşılıyor. Ki zaten Hobsbawm'a (2010: 27) göre milliyetçilik, objektif gerçeklerin çarpıtılması tarihin yanlış yazılmasını gerektirir. Tabi bu romanın seçilmesinin temel nedeni sadece milliyetçi ideolojiyi

yansıtması değildir aynı zamanda bu roman Kürt romanındaki ideolojik dönüşümü açık bir şekilde göstermesi açısından da önemlidir. Çünkü *Jiyana Bextewar*'da Ruslar necip insanlık için mücadele eden bir millet olarak gösterilirken bu romanda ise Ruslar Mahabad'ın yıkılmasının yegâne nedeni olan yağmacılar olarak tasvir edilir. Bu nedenle bu romanı "Milliyetçilik ve Özgürlük" bölümü için seçildi.

Üçüncü olarak ele alacağımız roman Çidem Baran'ın *Lerizînên Tenêtiyê* adlı romanıdır. Çidem Baran 1985 yılında Dargeçit'in Bamezrut köyünde dünyaya geldi daha sonra ailesi ile birlikte Batman' göç etmek zorunda kaldı ve halende orda yaşar. Fewzi Bilge sanat evinde çalıştı. Öykü, roman ve tiyatro metin yazarlığı yaptı. Ayrıca dil öğretmeliği de yapıyor. İlk romanı "Li Perevan Torê, Torên Evînê"dir. Kürt romanında son dönemlerde ana karakterlerin kadınlar olduğu birçok roman yazıldı. Bu romanlara Mezher Bozan'ın *Zêna* adlı romanı ile Sebri Silevani'nin *Meryema* adlı romanları örnek verilebilir. Romanların ana karaketerleri olan kadınlar acı çekerler ama bu romanlarda kadınların gerçekte ne hissetkilerini ne düşündüklerini bilemeyiz. Sözgelimi *Zêna*'da Zêna'nın başına çok kötü işler gelir. Kendisini zorla kaçırmak isteyen adam ile evlenmek zorunda kalır ama Zêna, bütün bunlara karşı durmaz, yaşananların bir kader olduğunu kabul edip kendi kaderine boyun eğer. Onun başına gelen şey bir ideolojik sorun değil; salt kötü bir adamın eylemlerinin sonucudur. Kadınları anlatan romanlarda kadınlar erkekler adına konuşurlar. Gayatri Spivak'ın (1988) deyişiyle, "Madunların sesi yoktur, onlar konuşamaz, onlar adına egemenler konuşur." Fakat bu durum son zamanlarda değişmeye başladı. Eksikliklerine rağmen artık kadınların, kadınlar adına konuştuğu Kürt kadın romancılarımız vardır (Doğan, 2018: 49). Bunların sayısı, her ne kadar az olsa da edebi üretim açısından yeterli derecede olmasa da kadınların kadın sorunlarını anlatmaları açısından önemlidir. Bu kadın yazarların romanlarının ana karakterleri yine kadınlardır. Bu nedenle feminist ideoloji için bir kadın yazar seçmenin daha doğru olacağını düşünüldü. Kürt kadın yazarları arasında ise yalnızca Çidem Baran'ın *Lerizînên Tenêtiyê* adlı romanında ana karakter olan Şevîn'in feminist ideoloji ile tanışmış olduğunu biliyoruz. Bu nedenle "Feminizm ve Özgürlük" için bu romanı seçildi.

BİRİNCİ BÖLÜM
ÖZGÜRLÜĞÜN TARİHSEL SERÜVENİ

Bu çalışmanın konusu olan Hegel'in Efendi Köle Diyalektiği *Tinin* Görüngübilimi'nde yer alır. Tin kavramının Hegel felsefesinde önemli bir yeri vardır. Bu kavram Almanca' da "Geist" tır. Hegel de bu şekilde kullanır. İngilizce çevirilerinde bu kavram yerine "mind" ve "sprit" gibi kelimeler kullanır. Türkçede "Tin" olarak kullanılan bu kavram, Hegel tarafından gerçekliği ve evreni açıklamak için var olan her şeyin özü olarak kabul edilen, maddi olmayan bir varlık olarak tanımlanabilir. Tin bir obje değildir, adeta tanrı benzeri bir şeydir. Ancak Taylor'a (2015: 11) göre bu tanrı Hıristiyan teolojisinde olduğu gibi geleneksel teizmin tanrısı değildir. O insanların eylemlerinden bağımsız değildir bu tanrı sadece insanın var olduğu yerde yaşayabilir bununla beraber sadece insana da indirgenemez çünkü onun amaçları sonlu özneye bağlanamaz. Felsefe tarihi boyunca bu kavrama çok farklı anlamlar yüklenmiştir. Stoacılar bu kavramı evrenin aklı, ruhu, evreni biçimlendiren temel ilke olarak tanımlamışlardır. Anaxagoras'ın "Nous", Herakleitos'un "Logos" kavramları da benzer bir şekilde, evrende işleyen akıl olarak tanımlanabilir (Türk Dil Kurumu, 1975: 165). Hegel Tin'i (Geist) ise insan bilincinin en düşük formlarından en yüksek formlarına kadar bilincin bütün yönlerini içerir. Tin bütün insanlarda ortak olan genel bir bilinç biçimidir (Solomon, 1970: 642). Tin tarih boyunca insan düşüncesinin almış olduğu bir formdur, insan bilincinin kolektif bilişsel kapasitesidir. Bu bilinç hayvanlardan farklı olarak durağan bir bilinç değil sürekli bir gelişim içerisinde olan bilinçtir. İnsanın bu süreç içerisinde kendi hakkında farkındalığı sürekli bir şekilde de gelişmektir ve bu onu özgür bir varlık haline getirir (Magee, 2010: 226-227). Tin insanlığın akılsal olarak ilerlemesidir. Tin tarih içerisinde farklı şekillerde örgütlenerek ortaya çıkar ve her biri Tinin farklı bir evresi, aşamasıdır. Bu evrelerin her biri ancak onu oluşturan bilim, din ve felsefe gibi bütün toplumsal kurumlar

bütünlüklü bir şekilde incelendiğinde kavranabilir (Marcuse, 1989: 8-9). Hegel "Tin"i şu şekilde tanımlar:

> İlk olarak tanımamız gereken şey bir halkın somut tinidir ve tin olduğuna göre ancak tinsel olarak, düşünce yoluyla kavranabilir. Yalnızca o bir halkın bütün edimlerinde kendini açığa çıkarır. Fakat tin için en yüksek şey kendini bilmek, sadece kendinin kendisinin sezgisinde değil ama düşüncesine ulaşmaktır. Bunu yerine getirmelidir ve getirir de ama bu, yerine getiriş aynı zamanda onun yitip gidişi ve bir başka tinin, bir başka dünya-tarihsel ulusun, dünya tarihinde bir başka çığırın ortaya çıkışıdır. Bu geçiş ve bağlantılar bizi dünya tarihi kavramına götürür. Dünya tarihi genel olarak tinin zamanda açınımıdır. Tin yalnızca başka bir kabuğa geçmekle kalmaz aksine yücelmiş, daha arı bir tin olarak doğar. Kendine karşı ortaya çıkar, var oluşunu yok eder, ama onu yok ederken onu yeni bir şekle doğru işler ve onun kültürü olan şey gereç olur ve onun üzerindeki çalışması onu yeni bir kültüre yükseltir (Hegel, 2006: 60-61)

Burada da görüldüğü gibi Hegel açısından tin tamamıyla tarihseldir ve antik kentten toplumsal organizasyonların modern formlarına kadar diyalektik bir ilerleme içerisindedir. Her bir tikel ulusun tini, tinin bu tarihsel yolcuğunda sadece birer uğraktır (Hyppolite, 2010: 60). Tin Descartes' in "Ego Cogito'suna (düşünen ben) benzemez. Hegel, Descartes gibi bilinci çözümlemeye çalışmıştır ancak Hegel bilincin bir şemasını ortaya koymak yerine onun içinden geçtiği aşamaları göz önüne sermeye çalışmıştır. Bu mantıksal düşünce gibi belirli bir süreçtir. Tin bütüncül bir şekilde kendisinin kendi gerçeğine yükselmesidir (Hilav, 2012: 102). Descartes' in Cogito'su ile diğer düşünen benler arasında da herhangi bir ilişki yoktur. Hegel felsefesinde ise bu problem, tarihsel ve toplumsal-politik sorunlara, kendine diğer özbilinçlere tanıtmak için girişilen bir dizi mücadele biçimini alacaktır (Badiou, 2017: 36).

Tin'in yegâne ereği özgürlüğe ulaşmaktır. Bu tanrısal amacın içeriğine göre insanın kendisi de bir amaçtır. Başka bir ifadeyle insan sadece onda olan tanrısal öğe yoluyla ve daha en başından etkin ve öz-belirlenimli olduğu ölçüde özgürlük sayesinde kendi içinde bir amaçtır (Hegel, 2006b: 33). Bu açıdan Hegel'in *Tinin Görüngübilimi'nde* yapmak istediği şey, tinin insanlık tarihi boyunca geçirdiği bu devinimi, betimlemektir. Bu devinim doğaya gömülü halde bulunan bilinçten, mutlak bilgiye oradan da felsefeye olan bir devinimdir. İnsanlığın tarihi farklı bilinç biçimlerinin birbiri ardına gelişlerinin dizgesidir. Bu bilinç biçimleri kendi rollerini

yerine getirmek için tarih sahnesine çıkarlar. Bilinç mutlak bilgiye ulaşmadaki çabalarında geçmiş hatalarından kurtulur kendini aşar ve durmaksızın zenginleşir (Hilav, 2012: 127). Bu durumda insan bilincinin mutlağın bilgisine katılmaya yükselmesinden söz edilebilir. Bu açıdan *Tinin Görüngübilimi* özünde bilincin tarihi ve yine onun bilimidir. Hegel bu çalışmasına doğaya gömülü halde bulunan bilinç ile başlar ve bu bilincin diyalektik devinimi izleyerek mutlak bilgi düzeyine ulaşıncaya kadar daha aşağı düzey bilinçlerin bakış açısına göre nasıl daha yüksek düzeylere ulaştıklarını inceler (Copleston, 1996: 26). Özgürlük ise bu bağlamda tinin biricik ereğidir. Bu erek dünya tarihinin ulaşmaya çabaladığı şeydir. Bu tarihi devindiren şey ise efendi ve kölelerin tanınmak için giriştikleri mücadelerdir.

Kojeve (2001: 17) gibi Hegel yorumcuları Hegel'in yöntemini felsefi antropoloji olarak adlandırırlar. Onun açısından Hegel'in mantığının ana teması toplumsal varlığın ontolojik olarak incelenmesidir. Bu anlamda onun yöntemi insanın varoluşsal davranışlarının fenomenolojik olarak betimlenmesidir denilebilir. Hegel bir ölçüde insan düşüncesinin evrimini inceler. O mantıksal ideanın farklı basamaklarının felsefe tarihinde birbirini izleyen dizgeler olduğunu söyler. Mantıksal idea kendini soyuttan somuta doğru açımlar. Sonra gelen felsefi dizgeler bir önceki dizgeyi ortadan kaldırırken aynı zamanda onu kapsar da. Bu şu demektir her felsefe, düşünce tarihinin tikel bir uğrağı olarak algılanmalıdır. Bu şekilde düşünüldüğünde felsefe salt geçmişi araştıran bir bilim olarak değil mutlak olarak var olan ile ilgilenir. Özetle Felsefe tarihi birbirinden kopuk dizgelerden oluşmaz. Hegel'e (2018: 23-25) göre felsefe tarihi düşünce kahramanlarının bir başka deyişle filozoflar tarafından yaratılmış soylu zihinlerin dizisidir. Bu yüzden Hegelci özgürlük anlayışını kavrayabilmek için Hegel öncesi felsefi dizgenin de iyi bilinmesi gerekir. Hegel'in (2014: 178) ifadesi ile felsefe "insan tini"nin zikzaklarının panoraması değil, tanrısal bir Panteonu' dur. Bu nedenle bu bölümde Hegel felsefesinin anlamak için "tinin" özgürlük yolculuğunun tarihsel serüveni incelenecektir.

1.1. TİN'İN UĞRAKLARI

Tin'in evrensel aklı ifade etmek için de kullanıldığı daha önce söylendi. Bu akıl içinde yaşadığımız dünyayı yöneten tanrısal bir akıldır. Bu evrensel akıl içinde taşıdığı olanakları ilkin doğada açar. Tin sürekli bir oluş içerisindedir belli bir ereğe yönelmiş

bir oluştur. Tinin bu şekilde gelişimini Hegel "diyalektik" olarak adlandırır. Bu nedenle tinin tam olarak ne anlama geldiğinin bilinebilmesi için önce Hegel'in "diyalektiğin"den söz edilmelidir. Hegel açısından tin kendi içerisinde olanakları olan bir bütünlüktür. Kendi ve kendi içerisindedir. Bu olanaklarını neler olduğunu bilmek için kendini önce doğada açar, dışsallaştırır. Fakat tin burada özüyle çelişkili bir duruma düşmüştür. Tin kendisi olmayan bir şeye dönüşmüştür çünkü burada bilinç yoktur. Doğada var olan mekânik işleyen determinizmden dolayı burada özgürlük de yoktur. Tin bu çelişkili durumdan kurtulmak için üçüncü bir aşamaya geçecektir. Bu aşama insan ve onun kültür dünyasıdır ve burası tinin özüne uygun bir aşamadır çünkü burada bilinç ve özgürlük bir arada bulunur (Gökberk, 2013). Tin bu yolculuğu sırasında mutlak olanı yani kendini bilmek ister. Mutlak kendini düşünen, düşüncedir. Kendi kendini düşünme olan mutlak, bunu insan bilinci aracılığıyla yapar. İnsanlığın felsefi düşüncesi mutlağın gerçek bilgisidir. Başka bir ifadeyle felsefe tarihi mutlağın ki bu Hegel açısından tindir, bir bütün olarak kendini düşünme sürecidir. Hegelci sistem durağan bir yapı değil, Tinin nesnelleşmesinin açımlanmasının uğraklarını[2] içeren, yaşayan bir organizmadır. Bir devinim içinde olan düşünce, kendisini ayrıştırarak kendi karşıtına çeşitlenerek yayılır (D' hondt, 1994: 64) Hegel bunu şu şekilde ifade eder:

> Tin özeğini kendi içinde taşır, tin kendi kendisi olmalıdır. Bu tam anlamıyla özgür olmaktır çünkü bir başkasına bağımlı olmak, kendim olamamaktır; eğer kendi kendimsem ancak özgür olabilirim. Tinin kendi kendisi olması özbilinçtir, kendinin bilincidir. Bilinçte iki şey ayırt edilecektir: İlk olarak biliyor olmam ve ikinci olarak bildiğim şey. Özbilinçte ikisi çakışır çünkü tin kendi kendisini bilir kendi doğasını kavramıştır ve tin aynı zamanda kendine gelme ve böylece kendini ortaya çıkarma kendini kendinde ne ise o yapma etkinliğidir. Bu soyut belirlenime göre denilebilir ki "Dünya Tarihi" tinin kendinde ne olduğunun bilgisini işleyip geliştirmede ergilenişidir ve tıpkı tohumun, ağacın bütün doğasını, meyvalarının tadını ve biçimini kendi içinde taşıyor olması gibi, tinin ilk belirtileri de daha şimdiden bütün tarihi kendi içerisinde kapsar (Hegel, 2006: 21).

[2] Bu kavram İngilizce moment anlamına gelir. Türkçeye an, zaman veya süresi ve coğrafyası belli olmayan nokta olarak çevrilebilir. Hegel, sisteminde her ne kadar bu kavramsallaştırmayı kullanmamış olsa da bu diyalektik düşüncenin, tez antitez ve sentez olarak bilinen adımlarından her biridir (Cevizci, 1999: 873). Hegel felsefesinde uğrağın önemli bir yeri vardır. Uğrak bir açıdan bilincin geçirdiği aşamalar olduğu söylenebilir (Hilav, 2012: 117).

Tinin bu devinimi, genel olarak diyalektik olarak bilinir.[3] Diyalektik mutlağın yaşamının bir yansımasından başka bir şey değildir. Diyalektik düşünmede, çelişkinin önemli bir yeri vardır. Çelişki kavramı kendinde kapsadığı şeyi yitirdiğinde, karşıtına geçtiği zaman ortaya çıkar. Çelişkiler sadece kavramsal düşünmede veya söylemde değil, şeylerin kendilerinde de bulunur. Çelişki her hareket ve yaşamın kaynağını oluşturur. Herhangi bir şey içinde çelişki bulunduğu sürece bir güce ve etkinliğe sahiptir (Hilav, 2012: 120). Karşıt kavramların çatışması ve bu çatışmadan yaratılan bir başka çelişki, bir sentezde çözümlenir. Bu "anlığın" duraksamaksızın ileriye her şeyi kapsayan bir bütünlüğe mutlak gerçekliğe götüren bir özelliğidir. Bu diyalektik devinimi bütün bir insanlık tarihinde görmek mümkündür. İki çelişkili kavramın bir arada bulunabileceğini söyleyen Hegel "mantıksal çelişmeme" ilkesine aykırı davrandığı için eleştirilir. Fakat Hegel açısından daha yüksek birlikte bu çelişkiler özsel ve tümleyici uğraklar olarak görüldükleri için çelişkinin kendisi çözülmüş olur. Hegel bu açıdan anlığın, dirimsiz bir yorumu yerine devinimsel bir yorumunu yapmaktadır (Hegel, 2014: 168-169). Hyppolite (2013: 131) çelişki kavramından şu şekilde söz eder:

> Çelişki onu sınırlandıran ve bu sayede kendisinin karşıtı hale gelen mutlağın çelişkisidir. Böylece o kendisini belirler(her olumsuzlama bir belirlemedir, her belirleme de bir olumsuzlamadır)[4]bu belirlenmede, olumsuzlanma olan bu sınırlamada bir kez daha kendisini yadsır dolayısıyla kendini kendisinin karşıtına dönüştürür. Mutlak olan, kendini böler ve kendi bölümlerini içerip aşar. Yani karşıt terimlerin özdeşliği bağlamında bizzat kendisi olandır. Bu açıdan mutlak olan logostur, doğadır, bütünüyle logos ve doğanın içindedir ve bu mutlak tindir.

Bir olumsuzlama felsefesi olan Hegel felsefesinde tin kendisini belirleyip, sınırlayıp, yadsıyarak, var olur. Tin kendisinin dışına çıkar kendisini doğadan ayırıp kendisi üzerine düşünür. Bu düşünme esnasında düşünme kendisini aşar çünkü olduğu şeyden fazla bir şeydir (Hyppolite, 2013: 139). Hegel açısından her şey düşüncedir ve

---

[3] Diyalektik her ne kadar Hegel ile özdeşleştirilmiş olsa bile, diyalektik düşüncenin geçmişi Platon' a kadar uzanır. Bu kelime genel itibari ile dört farklı anlamda kullanılır. Birinci anlamı diyalog, ikincisi belli bir akıl yürütme biçimi, üçüncüsü, ortaçağda ve skolastik düşüncede "formel mantık" dördüncüsü ve son olarak ta hem varlıkta hem de düşüncede, değişme, oluş ve ilerleyişin çelişme ile ortaya çıktığı düşüncesidir. Hegel'de bu kavram salt bir akıl yürütme anlamında kullanılmaz aynı zamanda tinin değişmesi ve gelişmesi anlamına gelen temel bir yasa olarak ifade eder (Hilav, 2011: 140-141).

[4] Bu ifade Spinozaya aittir. Orijinali şöyledir: "Omnis determinatio est negatio" . Olumsuzlama diyalektikte önemli bir rol oynar. Hegel açısından da olumsuzlama belirleyicidir çünkü kavramlar, diyalektik hareketin temelini oluşturur (Lukács, 2018: 69)

düşünce kendine özgü bir devinim içinde yaşamın en son gerçekliği olan özgür bir gelişmeye doğru yol almaktadır. Fakat düşünce tikel öznenin zihnindeki sınırlı düşünce değil, bunun aksine tikel özneler düşüncenin kendisine bağlıdır (D' hondt, 1994: 18). Tin kendisiyle tekrardan bütünleşmek için kendini bölümleyip ve kendi karşıtına döner. Kendisini tekrardan bulmak için kendisine yabancılaşan mutlak bir özneye ihtiyaç duyar. Tin bir yolculuk içerisindedir ve bu yolcuğun başlangıcı kendine geri dönüşün bir başlangıcıdır (Taylor, 2015: 45-51). Doğada yeni bir şey yoktur sadece tinsel alanda yeni bir şey ortaya çıkar. Tin, dünya tarihini kendi edimselleşmesinin sahnesi, mülkiyeti ve alanı haline getirir. Tin sürekli bir şekilde değişim ve dönüşüm içerisindedir, karşıtına da döner ve giderek organik ilkenin şekillenmesine de dönüşür. Bu gelişimde tin kendi kendine karşı sert sonsuz bir kavga içerisindedir. Tinin istediği şey kendi kavramına ulaşmaktır ama onu zaten kendisinde içerir (Hegel, 2006b: 48). Canlı bir varlık olarak birey, içinde uğrakların sürekli olumsuzlandığı ve aşıldığı bir devinim olarak adlandırılabilir. Onun gelişimi, kendi kendisini olumsuzlaması ve olgunlaşmasıyla gerçekleşir. Birey tinsel yaşamın bir parçasıdır ancak bu yaşam içerisinde bir nesne konumunda değil, eyleyen konumundadır. Bu eylemler aracılığıyla kendinde var olanı olumsuzlayıp kendisini aşar. Yaşamın kendi doğasında var olan çelişkiler insanın gelişiminde dışsallaşır (Hyppolite, 2010: 54). İnsan bilinci bu çelişkiler sayesinde sürekli bir gelişim içerisindedir.

Hegel' in mutlak idealizmi diye adlandırılabilecek bu süreç içerisinde bulunduğu tarihi aşar ve kendinden önceki bütün felsefeleri birleştirir. Ancak bu sistem içerisinde bireysel düşünür yer bulamaz. Bu sistemde insanın bireysel hedefleri yok sayılmaz, kendi gerçekliğini somutlaştırmak için bunları kullanan aklın bir hilesi sayesinde yargılanıp soğrulmuş uğraklar olarak biliniyordu. İnsanın özgürlüğü, maceraları, başarısızlık ya da başarısı hep bu tanrısal ideaya katkıdır (Hyppolite, 2010: 26). Bununla beraber bu sistemde insan bütünüyle yadsınmış değildir aksine Hegel'in mutlak idealizmi insan öznesine büyük bir rol verdi. Öyle ki Hegel açısından insan ve tanrı birbirlerine bağlıdırlar. Çünkü sadece insan aktiviteleri aracılığıyla kutsal olan tanrı, kendi kendinin farkına varabilir. Eğer insan aktiviteleri var olmasaydı kutsal doğa da var olmayacak, eksik ve yetersiz olacaktı. Doğa sadece bizim eylemlerimiz aracılığıyla var olabilir ve sadece insanlık onu mükemelleştirir çünkü insan

eylemlerinin kendisi kutsaldır (Beiser, 2005: 74). Dolayısıyla Hegelci sistemde insan salt düşünen değil aynı zamanda eyleyendir. Tarih bu insan eylemlerinin edimselleştiği bir alandır.

Hegel'in yaşadığı çağ, akıl ile birlikte tarihselciliğin de yükseliş çağıydı. Tarihselcilik de özü itibariyle sosyal ve siyasal dünyadaki her şeyin bir tarihe sahip olması görüşüne dayanıyordu. Bütün toplumsal kurum, pratik ve inançlar sürekli bir değişim içindedirler ve bunlar kendi sosyal bağlamları içinde incelenip daha büyük bir sosyal bütünün parçası olarak ele alınmalıydılar. Çünkü toplum din, ahlak ve hukuk kuralları birlikte organik bir bütünlüktürler. Hegel de büyük ölçüde bu bakış açısından etkilenmiştir (Beiser, 2005: 29-30). Tarih, tarihsel olaylar rastgele meydan gelen olaylar dizgesi değil, tinin kendini nesneleştirdiği bir alandır. Tarihin yapısını ve inşa sürecini anlamak için onu inşa eden malzemenin ne olduğunun bilinmesi gerekir. Bu malzeme şüphesiz insanlardır. Şu halde tarihin ne olduğunu bilmek için onu inşa eden insanın "kim olduğu"nun bilinmesi gerekir. İnsan elbette ki tarihin yapısındaki tuğladan farklı bir şeydir. İnsan bu yapıyı inşa eden, onun tasarımını yapan mimardır fakat insan sadece bunlardan da ibaret değildir aynı zamanda bu yapının kendisi için olduğunun farkında olan kişidir. İnsan, bu yapıda yaşar onu kavrar ve anlamlandırır (Kojeve, 2001: 35-36). Bu açıdan insan sadece tarih tarafından yapılan değil bir anlamda onu yapan kişidir.

Hegel "*Tinin Görüngübilimi"nde* sadece bilincin geçirdiği aşamaları betimlemeyi amaçlamaz, aynı zamanda doğal bilinci ve bu bilincin felsefi olmayan söylemini, felsefi söyleme doğru yöneltmek gibi bir kaygısı da vardır. Özünde felsefenin sokratik diyaloglarından beri, yapmak istediği şeydir bu. Bir başka deyişle felsefi bilincin felsefi olmayan bilinç ile girdiği bir diyalogdur. Felsefe tarihi boyunca bu diyaloğun birçok farklı versiyonunu görmek mümkündür; *Görüngübilim'de* bu diyalektik yöntem olarak karşımıza çıkacaktır. Diyalektiğin buradaki temel işlevi, felsefi bilinçle felsefi olmayan bilincin; bireyle toplumun; köleyle efendinin diyaloglarıdır. Özbilinçlerin bu diyaloğu toplumsal çatışmalar, savaşlar olarak karşımıza çıkar bunun yanı sıra felsefi kuramlar, ideolojiler, sanat eserleri ve tarihtir. Özetle, Hegel açısından, bir özbilincin kendini diğer özbilinçlere tanıtma eğiliminden doğan bu mücadele, insanlık tarihi diye adlandırdığımız serüvendir ve Hegel bunu

Görüngübilim'de "*Efendi ve Köle Diyalektiği*" olarak ele alıp inceleyecektir (Bümin, 2010: 84-85). Efendiler ve köleler arasında var olan bu karşılıklı tanınma mücadelesi bütün bir insanlık tarihi boyunca sürmüştür. Günümüzde farklı felsefi ve ideolojik tanımlamalar çerçevesinde olsa da bu süreç devam etmektedir. Bütün bu serüven boyunca tinin temel ereği ise özgürlüğe ulaşmaktır.

Hegel (2006b: 20-21) tıpkı özdeğin tözünün yerçekimi olması gibi tininde tözünün özgürlük olduğunu, tinin birçok özelliğe sahip olmasının yanında özgürlüğe de sahip olduğunu söyler. Tinin bütün özellikleri sadece özgürlüğün bir aracıdır. Özgürlük, tinin tek hakikatidir; bu nedenle dünya tarihi bütünüyle özgürlük bilincindeki bir ilerlemeden başka bir şey değildir. Bu ilerleme daha önce de söylendiği gibi farklı bilinç biçimlerinin birbirleri ile giriştikleri mücadelelerin bir sonucu ortaya çıkar, bu sürecin işleyişini ise tarihin farklı dönemlerinde ve coğrafyalarında görmek mümkündür.

Hegel açısından özgürlük bilinci ilk olarak Yunanlılar arasında doğmuştur.[5] Doğulular bu aşamada henüz tinin ya da insanın özgür olduğunu bilmezler ve bunun farkında olmadıkları için de Doğu'da özgürlük yoktur. Doğu' da var olan şey bir efendi ve köle ilişkisidir. Burada egemen olan şey despotizm ve korkudur (2018: 102) Doğulular yalnızca birinin özgür olduğunu, Romalılar ise bazılarının özgür olduğunu biliyorlardı.[6] Biz yani modern insan ise tüm insanların bir başka deyişle insanın insan olarak özgür olduğunu biliyoruz (Hegel, 2006b: 22). Şu halde Hegel'in özgürlük anlayışına bir başka deyişle "*Efendi ve Köle Diyalektiğine*" geçmeden önce özgürlük üzerine felsefi düşünmenin ilk ortaya çıktığı yer olan Antik Yunan'a geri dönmek ve

[5] Hegel'in bu görüşleri birçok kişi tarafından Avrupa merkezci olarak görülür. Onun felsefesinde özellikle de *Tarih Felsefesi'nde* gerçekten de böyle bir eğilim görülebilir. Ancak o bu şekilde özgürlüğün aşama aşama nasıl olgusallıştığını göstermeye çalışır ve bu bir kültürden diğerine geçişleri izleyen bir şekilde ortaya konulmalıdır. Bu açıdan denilebilir ki onun Avrupa merkezci bakış açısı düşünülenden daha az zararlıdır çünkü Hegel, bu şekilde Avrupa'nın kültürel politik başarılarını inceleme fırsatı sunar. Bu şekilde o tarihe alternatif açıklamalar getirir ve takipçilerine de alternatif kültürleri tanıma fırsatı da sağlar. Bir ölçüde onun eleştirileri Avrupa kültürünün kendisini de içerir. Fakat bu çapta filozof bu tür konularda daha özenli davranması gerektiği de her halükarda göz ardı edilemez (Bucwalter, 2012: 265-266).

[6] Hegel'in burada kast ettiği şey özgürlük ideasında bir ilerleme yoktur. Doğu'da elbetteki özgürlük arzusu vardır. Padişah ya da kral zülme meylettiklerinde elbetteki halk onlara karşı özgürlük mücadelesine girecektir ama bu politik sistemin değişimine yönelik bir eylem değildir daha çok kötü bir padişahın yerine daha iyi birini geçirmek şeklinde olacaktır.

özgürlük ideasını tarih sahnesinde nasıl aşama aşama olgusallaştığına bakmak gerekir.[7]

Antik Yunan öncesi de elbette ki bir insan bilincinden, insanın doğayı ve evreni algılayışından söz etmek mümkündür. Ama bu çağda tin doğayla bütünleşiktir, henüz doğadan ayrışmamıştır. İnsanın doğadan ayrışması ancak düşünme ile gerçekleşir, düşünce aracılığıyla hayvanlarda var olan ruh tin haline gelir (Hegel, 2014: 23). Medeni toplumun henüz ortaya çıkmadığı bu dönem genellikle altın çağ olarak adlandırılır[8]. Bu çağda kimsenin kimseye üstünlüğü yoktur. Herkes doğadan eşit ölçüde payına düşeni alır. Düzen doğal yasalar tarafından sağlanıyordu henüz devlet, yasa gibi şeylerin varlığından söz etmek mümkün değildir. Bu dönemde, insanların büyük ölçüde eşitlik ve özgürlük içinde yaşadığı düşünülür (Hançerlioğlu, 1970: 27)

---

[7] Burada şunu ifade etmekte fayda vardır: Badiou (2017) gerçek kölelik tarihi ile Hegel'in Efendi ve Köle Diyalektiği'nin temelde birbirleriyle örtüşmediğini iddia eder. Badiou'nun bu yorumu büyük ölçüde yerindedir. Hegel açısından özgürlük bilincin hareketi ile ilgili bir durumdur. Ancak bu çalışmanın iddiası; özgürlük bilincinin gelişiminin bütünüyle gerçek kölelik tarihinden ayrı olarak düşünülemeyeceğidir. Köle koşullarında yaşayanların özgürlük gibi bir talepleri olmasaydı büyük ölçüde felsefe yapanların ya da yönetici konumda olanların da özgürlük üzerine düşünme gibi bir dertleri de olmayacaktı. Bu iki durum büyük ölçüde birbirine bağlıdır. Buna Hristiyanlık inancı örnek olarak verilebilir. Hristiyanlık, İsa'nın inancının bir gereği olarak köleliği veya en azından onun acımasız taraftarlarını yok etmeliydi. Kölelik karşıtı olarak Hristiyanlık inancı köleler arasında yayıldı. Kilise bu dönemde köle ve köle sahipleri arasında bir fark gözetmiyordu. Daha sonraları ise bazı din adamları kölenin toplumsal yaşamdaki rolünü göz önüne alarak kölecilik kurumunu benimsemişlerdir. Örneğin Aziz Paul kendisine sığınan köle Onesi'yi sahibi Philemon'a onun iyilikseverliğine sığınan bir pusula ile birlikte geri gönderir. Aziz Augustin ile birlikte kölelik, günahkâra günahları karşılığında verilmiş bir ceza şeklini alır. Tanrıya iman etmiş insan, bu kölelik durumundan ancak Tanrı'ya dua ederek kurtulabilir. Piskopos Hippone bu kişilerin takip etmesi gereken yolları şöyle açıklar. Tanrı her şeydir ve bizimle beraberdir. Köleler sahipleri tarafından azat edilmeseler bile onların hizmetlerini gocunmadan bütün egemen sınıflar yok olana ve günahlarından arınana kadar sevgi ve sadakat ile efendileri için çalışırlarsa mutlak özgürlüğü elde edeceklerdir. Aziz Thomas daha da ileriye giderek köleler ve sahipleri arasındaki ilişkiyi kanunun dışında tutar. Onun açısından yasalar sadece krallığın ya da ülkenin malı olan ortak mallarla ilgilenmelidir, oysa kölenin kendisi zaten bir başkasının malıdır (Lengelle, 1993: 16). Burada görüldüğü gibi bir ölçüde kölelik karşıtı olarak ortaya çıkan Hristiyan teolojisi de daha sonra bu kurumu savunur bir duruma düşmüştür. Fakat köle olarak yaşayanlar ile yönetici sınıflar arasında var olan bu çelişkili durum devam etmiştir.

[8] Sadece felsefede değil edebiyatta da Altın Çağa duyulan özlem görülebilir. Frye (2015: 220) göre Ortaçağ romansında şövalye, Rönesans döneminde aristokrasi on sekizinci yüzyılda romansında burjuva çağdaş Rusya'da ise devrimcilik bu romansların genel karakterlerini oluştururlar. Fakat bütün bu romanslarda ortak olan şey geçmişe hayali bir Altın Çağa duyulan özlemdir. Bütün bu dönemlerde yitirilmiş altın çağ aranılır. Dinsel anlatılarda bunu görmek mümkündür. Kendi suçundan ötürü cennetten kovulan Âdem sürgün edildiği Dünya cehenneminde yitirmiş olduğu benliğini aramaktadır ve bu şekilde mutlu ve özgür olarak yaşadığı ilk durumuna özlem duymaktadır. Hegel'de bu, yitirilen birliğin tekrardan kazanılmasına dönüşecektir.

Rousseau' ya (2003: 26-33) göre bu çağda insan özgürdür. İlkel insanlar arasında hayvanlarda olduğu gibi doğal ve fiziksel eşitsizlikler vardır fakat henüz ahlaki ve siyasi eşitsizlikler ortaya çıkmamıştır. Politik eşitsizlik türü, kimi insanların ötekiler üzerine üstünlük kurmaya, birinin diğerinin güçsüzlüğünden faydalanmaya çalışmasından kaynaklanır. Doğal eşitsizlikler hakkında insanın yapabileceği bir şey yoktur. Çünkü bu eşitsizlik türü doğa tarafından verilmiştir. Doğal eşitsizlikler ile politik eşitsizlikler arasında bir ilişki olup olmamasının önemi yoktur. Rousseau'nun bu noktada yapmaya çalıştığı şey politik eşitsizliğin nasıl ortaya çıktığını incelemektir. Toplum önyargısız bir şekilde gözlemlendiğinde, güçlünün sergilediği şiddet güçsüzün ise çektiği eziyet açık bir şekilde görülebilir. Önceleri hayvanlar ile bütünleşik bir halde yaşayan insan bir yandan onlar ile mücadele ederken bir yandan da onların güçleri ile birbirleri üzerine nasıl üstünlük kurmaya çalıştıklarını gözlemler. Nihayetinde insan, zekâsı sayesinde hayvandan üstün olduğunu kavrar ve bu sayede doğal durumda, kendinden daha güçlü olan hayvanlar üzerinde üstünlük kurmaya başlar. Fakat bu tarz bir düşünme insanın doğasına aykırıdır. Derin düşünmeden dolayı insan yozlaşmış bir hayvan haline gelir. İnsanlar arasındaki eşitsizlikler onların fiziksel güçsüzlüklerinden ziyade insanların toplumda benimsedikleri bu düşünme yöntemlerinden kaynaklanır (Rousseau, 2003: 60). Bu eşitsizliklerin birçoğu bu düşünme tarzlarından yani akıl tarafından var edilir.

Rousseau (2003: 64) bir parça toprağı himayesine alıp "Bu benim" diyebilen ve ona inanacak kadar saf insanlar bulmuş ilk insanın, medeni toplumun ilk kurucusunu olduğun söyler. Mülk düşüncesi bu şekilde ortaya çıkmış ve insan, doğallığını bir ölçüde de özgürlüğünü yitirmiştir. Hegel açısından ise bir efendi ve kölenin ortaya çıkması ile sonuçlanan bu ilk mücadele ile birlikte insan ve onun tarihi doğmuştur. İnsan, bu mücadelede ya efendidir ya da köledir ve bir efendi veya bir kölenin olduğu yerde ancak bir insansal varlıktan söz edilebilir. Dünya tarihi savaşçı efendi ile emekçi kölelerin birbirleriyle olan mücadelelerinin tarihidir (Kojeve, 2001: 48). İlk insansal varlığın ortaya çıktığı bu tarihten itibaren insanlar arasında var olan eşitsizlikler, derinleşmeye devam etmiştir. Toplumsal sınıflar ortaya çıkmış ve bu sınıflar arasındaki ayrımlar giderek artmıştır. Bir insanın bir başka insanı köleleştirmesi doğal bir hale gelmiş ve kölelik resmi bir kurum haline gelmiştir. Köleler resmi hiçbir hakka sahip değillerdi. Anlaşma yapamazlar, davacı olamazlar,

mülk edinemezlerdi. Bu kanunlara uyan kölelerin yaşam hakları vardı. Köle azat edilse bile özgür bir vatandaş gibi muamele göremezdi. Toplumsal yaşamda köleler birer eşyadan başka bir şey değillerdi. Bir köleyi öldürmenin cezası bir hayvanı öldürmek ile eşdeğerdi. Kölenin değeri tamamıyla satın alınma değerine bağlıydı (Lengelle, 1993: 47-48). İnsanlar arasında akıl tarafından var edilen bu eşitsizlikler sadece köleler ile sınırlı değildi. Diğer toplumsal sınıflar arasında da bu eşitsizlik durumlarına rastlamaktayız. Bununla beraber bu köleci toplum arasında felsefi düşüncenin de ilk nüvelerine rastlamaktayız.

Sokrates bu geleneğin ilk temsilcilerinden biri olarak görülebilir ancak arkasında yazılı bir eser bırakmadığı için onun düşüncelerini öğrencisi Platon'un ağzından duymaktayız. Platon "Devlet" kitabında nasıl adil bir devlet inşa edilebileceği sorusundan yola çıkarak adaletin ne olduğu sorusunu sorar. Platon bu eserinde adil bir devlet inşa etmek için ilginç bir şekilde, insanları toplumsal sınıflara böler ve her bireye kendi doğasına uygun olan görevin verilmesi gerektiğini söyler. Her bireyin toplumun bir parçası ve kardeşi olduğunu söyledikten sonra altın yaratılışta olanların yönetici, gümüş yaratılışta olanların yardımcı, demir ve tunç yaratılışta olanların da çiftçiler ve işçiler olmaları gerektiğini söyler. Platon,"Peki buna kim inanır?" sorusuna cevaben bu kişilerin, kendilerini değil ama oğullarını ve torunlarını inandırmanın bir yolunu bulabileceğini iddia eder (Platon, 2010: 111). O özgürlük ile özdeşleştirilmiş demokrasi gibi yönetimlerde, özgürlüğün tamamıyla bir yanılsama olduğunu, görünüşte özgür olan bir toplumun kendi içerisinde birçok farklı rengi barındırdığını ama bu durumun toplumsal bir kargaşaya neden olmaktan başka bir işe yaramayacağını, çünkü her bir toplumsal grubun kendi düzenini var etmeye çalışacağını söyler[9]. Bu açıdan Platon kendi Devlet'inde böyle bir özgürlüğe yer vermez. Onun odak noktasında her bir toplumsal sınıfın özgürlüğü değil organik bir bütünlük olarak devletinin özgürlüğü vardır (Platon, 2010: 285). Bu devlette hangi toplumsal sınıfın hangi görevi üstleneceği ise bir özgürlük sorunu değil bir bilgi

[9] Popper bu düşüncelerinden dolayı Platon'u açık toplumun düşmanı olarak ilan etti. Onun açısından Platon tiranlığa karşı olmak ile beraber onun tasarladığı devlet tamamıyla totaliter bir devlettir (Popper, 2013)

sorunudur. Bütün bu nedenlerden dolayı Hegel (1955: 1-117) Platon'un Devlet' inde öznel özgürlük ilkesinin dışlandığını söyleyerek birçok açıdan eleştirir.

Platon'un ardından Aristotales de "Politika" adlı eserinde yönetici sınıfla yönetilen sınıfın birbirini tamamlayan bir bütünün parçaları olduğunu söyler. Bu ikisinin bir araya gelmesinin ortak amacı, ortak güvenliklerinin koruması olduğunu söyler. Onun açısından da bu ayrım, insanlar tarafından değil doğa tarafından yaratılmıştır. Doğası gereği zekâsıyla önceden görebilen kişi efendi ve yönetici, salt beden gücüne sahip olan kişi ise köledir. Fakat burada efendi ve köleyi birleştiren ortak bir çıkar olduğunu, bunun da toplumun ve devletin güvenliği olduğunu düşünüyordu (Aristoteles, 2013: 118). Şurası bir gerçek ki uzun yıllar köle olarak doğanlar köle olarak yaşayıp öldüler. Bu çoğu zaman köleler tarafından bile tanrısal bir yazgı olarak görüldü. Fakat insanın içindeki özgürlük arzusu, onu zincire vurulduğu toplumsal düzene itiraz etmeye yöneltti ve böylece ilk köle isyanları ortaya çıktı. Bu isyanların birçoğu başarısızlıkla sonuçlandı. Çünkü bu tehlikeye karşı köle sahipleri ve yönetici sınıflar arasında sıkı bir dayanışma mevcuttu. Ancak Spartacus'un ismi bugün dahi özgürlüğün sembolü olarak tarihe kaydedilmiştir (Lengelle, 1993: 41). Kölenin korkak bir doğaya sahip olması, efendiye boyun eğmek zorunda kalması, onun her zaman öyle kalacağı anlamına gelmez. Köle emeği sayesinde, kendi doğasını ve dünyayı değiştirip başka bir varlık olabilir. İnsanın emeğiyle gerçekleştirdiği bu yaratıcı eğitimi, onun tarihini yaratır. Köle ölüm korkusunu, efendiye karşı duyduğu korkuyu ve dehşeti aşarak kendini dönüştürür. Bu dönüşüm, acılarla dolu, uzun zaman alan bir dönüşümdür. Emeğiyle özgürlük fikrine ulaşan köle bu fikri her zaman gerçekleştiremez. Bunun için eylemde de bulunması yani özgürlük uğruna efendiye karşı bir savaşa girmesi gerekir. Böylece köle özgürlük idealini gerçekleştirmek için bazı ideolojiler tasarlar. Bu ideolojiler sırasıyla stoacılık, kuşkuculuk ve Hristiyanlık ideolojileridir (Kojeve, 2001: 59). Şimdi bu ideolojilere kısaca da olsa değinelim.

1.1.1. Stoacılık

Roma döneminde kölelik iyice kurumsallaşmıştır. Birçok işletme, köleleri iş gücü olarak kullanmaktaydı. İtalya'dan başlayıp Suriye'ye uzanan bir ticaret potansiyeli ortaya çıkmıştı Artık bazı işletmeler uzmanlık gerektiren işler için köle kiralama acentaları kurmuşlardı (Lengelle, 1993: 71-77). Bu dönemde Stoa

felsefesinin gelişmekte olduğunu görmekteyiz. Bir yanda azatlı bir köle olan Epiktetos diğer yanda da İmparator Marcus Aurelisus Antoninus bulunmaktadır. İki farklı sosyal sınıfa müntesip olan bu iki kişi aynı felsefi geleneğin parçasıydılar. Her ikisi de doğanın onlara yükledikleri sorumluluklarının var olduğuna inandılar. Marcus Aurelius'ün felsefesinde ödevini yerine getirmek için kendisine gerekli yetenekleri veren doğaya tanrıya ya da kadere şükür etmenin büyük bir yeri vardır. Bu iki felsefeci de dini bir temanın varlığı görünmekle birlikte kendilerinden önceki felsefelerin etkileri de görülür. Bu felsefede insanın temel amacı doğanın insana yüklediği görevleri bir asker edasıyla yerine getirmektir (Gökberk, 2003: 111). Buradan anlaşılan şey şudur efendi veya köle olmanız doğanın erekselliğinden kaynaklanır. Her insan bu erekselliğe uygun bir şekilde yaşayıp bu dünyadan göçmelidir. Stoacı bilinçte efendi köle çelişkisi gerçek manada çözümlenmiş değildir. Hem köle hem de efendi içselliğe sığınırlar ancak aralarında var olan somut ilişkileri değiştirmek gibi bir çaba içerisinde değildirler. Bu felsefede daha çok içsel özgürlük düşüncesi yüceltilir (Copleston, 1996: 29). Stoacılık bir ölçüde düşünce özgürlüğüyle özdeşleştirilebilir. Fakat Stoa felsefesi kölenin kendi özgürlüğü için mücadele etmesinin önünde bir engeldir çünkü insanın eylemde bulunmasını engeller ve köleyi yalnızca konuşmakla yetinmek zorunda bırakır. Hegel (1986: 134-136) bu felsefenin de köleyi uyuşturduğunu, onun özgürlük idealini gerçekleştirmek için mücadeleyi reddetmesini haklı çıkarmak için uydurulmuş bir felsefe olduğunu iddia eder. Şu halde bu felsefede de özgürlüğün varlığından söz edilemez.

1.1.2. Kuşkuculuk

Hegel açısından stoa felsefesinin ardından kölenin yeni ideolojisi nihilist şüpheci ideolojidir. Nihilizmde bireycilik (solipsizm) bu ideolojide her şeyin değeri, hatta gerçekliği yadsınır. Fakat insan bu şüpheciliğin içinde uzun süre kalamaz çünkü bu kuşkuculuk varoluşun kendisiyle kendini çelişki içine sokar. Dünya ve öteki insanların değeri yadsınınca insan için intihar dışında başka bir şey kalmaz. Çünkü bu ideoloji insanı eylemde bulunmaktan yaşamdan alı koyar. Ne var ki kuşkucular bununla ilgilenmez. Kuşkuculuk insanı insansal varlık olarak tarihsel evrimini engelleyen bir ideolojidir (Kojeve, 2001: 61). Kuşkuculukta bilinç kendini kendi içerisinde çelişen bir bilinç olarak bulur. Kuşkuculuğu Hristiyanlık takip eder.

1.1.3. Hristiyanlık

İnsansal ve tarihsel evrimin temelinde yatan şey insanın yaşamın kendisinde var olan çelişkilerin bilincinde olmasıdır. Çelişkinin bilincinde olan insan onu ortadan kaldırmak ister. Varoluşun bu çelişkisi, onu ancak eylemle değişime uğratarak giderilebilir. Köle özelinde bu çelişkinin giderilmesi efendiye karşı mücadele etmek demektir. Efendi olmak, mücadele etmek, hayatını tehlikeye atmaktır. Şavaşmayan vatandaş efendi olmaktan çıkar ve bundan dolayı Roma imparatorunun köleleri haline gelip, onların ideolojilerini benimserler ve böylece köleliğin kendisi Hristiyan insanı haline gelir (Kojeve, 2001: 70). Nihayetinde efendilerin köle, kölelerin efendi haline geldiği Hristiyanlığın yayılışını görmekteyiz ama bir efendinin kölesi olmaktan görecede olsa kurtulan insan özgür olmuş değildir.

Hegel açısından dinin ayırt edici özelliği dindar insanın, bilincin birliğine bağlı olmasıdır ancak bu inançta ölümlü olan ben, tanrıyla doğrudan ilişkisi olan aşkın bir ben şeklinde bölünmeye uğrar. İnsansal olan ben, bu sistemde hiçbir zaman kendisiyle birlik ve bütünlüğe ulaşamaz. Bu da mutsuz bilincin ortaya çıkmasına neden olur. Ben ölümsüzlüğü ister, ölüme karşı kölece bir korku hisseder. Kölenin efendisine karşı ölüm kalım mücadelesinde olduğu gibi dindar insan da kendine ölümsüz bir ruhu aramaya çalışırken, kendini Tanrının kölesi olarak bulur. Özgürlüğünü bu dünyada elde edemeyen insan dini düalizme yönelir. Köle özgürlüğünü ancak dünyanın ötesinde bulacağına inanmaktadır. Bu dünyada köle olan insan öte dünyada ise özgür olacağını düşünür (Kojeve, 2001: 19-20). Dindar insanın bilinci bölünmüştür bu nedenden dolayı da özgürlüğünü en azından bu dünyada elde etmeyi başaramayacaktır.

Hristiyan teolojisinde mutlak anlamda özgür olan Tanrı'dır. Tanrı her şeyin ilk nedeni ve bütün yaratılmış zihinlerin de en yüksek nedeni konumundadır. İyilik ve kötülük, efendilik ve kölelik Tanrı tarafından irade edildiklerinden dolayı mutlaklardır. Doğadaki hiçbir şey tanrının iradesinden bağımsız değildir. Eğer bağımsız olsalardı bu durumda Tanrının kudretinden söz etmemiz mümkün olmayacaktı, bu durumda ne Tanrı en yüksek varlık olacak ne de özgürlükten söz edilebilecekti. Şu halde bizim efendi de olmamız köle de olmamız Tanrısal buyruğun bir sonucudur. Bu buyruğa itiraz etmek değil onu kabul etmek Hristiyan teolojisini ana düşüncelerinden biri

oluşturur. Bu dünyada mutlak anlamda Tanrı özgürlüğe sahiptir. İnsanın ise cennetten kovulması onun özgür olmadığını göstermez. İnsan da tanrının dünyasında onun buyruklarına uygun bir yaşam sürdürdüğü müddetçe özgür olabilecektir (Cevizci, 2001: 311). Bu nedenle insan mutlak özgürlüğünü ancak öte dünyada gerçekleştirebilir. Bu dünya bir ödül yeri değil, Âdem'in günahının bedelinin bütün insanlık tarafından ödendiği bir ceza yeridir.

Hegel açısından insanın gerçek varlığı onun eylemidir. Fakat aşkınlık düşüncesinden dolayı dindar insanın eylemleri gerçek eylemler değildir çünkü içinde yaşanılan dünyaya yönelmiş eylemler değillerdir. Dindar insanın eylemleri bütünüyle tanrıya bağlıdır insandan önce eyleyen kişi tanrıdır. İnsanın eylemleri onun varlığını oluşturup doyuma ulaştırmaz. Ahirette elde edeceği mutluluğu ve özgürlüğü onun eylemlerinin sonucu değil tamamıyla tanrının inayetinin bir sonucudur. İnsanın mutsuzluktan kurtulması için yapması gereken şey öte dünya fikrini bir kenara bırakmaktır. İnsanın kendi gerçekliğinin bu dünyada kendi eylemleri olduğunu, dünyanın dışında bir varoluşun olmadığını bilmelidir. Bunu kavrayan insan "Akıl (Vernunft) insan haline dönüşecektir (Kojeve, 2001: 20-21). Hegel'in söz ettiği bu insan Aydınlanma ile birlikte tarih sahnesine çıkacaktır. En azından Hegel ile birlikte birçok filozof Aydınlanma insanını, rasyonel ve özgür bir varlık olarak tasvir edeceklerdir.[10]

[10] Burada İslam dininden de söz edilmelidir. Avrupa ulusları Hristiyan inancına karşı uzun yıllar sürecek bir mücadeleye giriştiler. Bu uluslar kendilerini yeniden şekillendirmeye çalışmakta ve özgürlüğün bütün boyutları ile gelişmiş bir dünyasını ortaya koymak için bulundukları coğrafyalara kök salmaya çalıştılar. Onlar bu ereğe ulaşmaya çalışırken dünyanın farklı bir coğrafyasında yeni bir tin ortaya çıkıyordu, bu Müslümanlıktı. Hegel'e (Hegel, 2006: 263-266) göre Müslümanlık tüm tikelliği ve ötekine bağımlılığı yok etti. Yehova yalnızca tikel bir halkın, İbrahim'in, İshak'ın ve Yakub'un tanrısıydı. Bu Tanrı yalnızca Yahudiler ile bağ kurmuştu kendini yalnızca bu halka gösterip konuşmuştu. Bu ilişkinin tikelliği Müslümanlık aracılığıyla ortadan kaldırılmıştır. Allah böylece sadece Yahudilerin Tanrısı değil bütün insanlığın Tanrısı konumuna gelmiştir. Müslümanlık, Hindular veya Hristiyan keşişler gibi mutlak olanın içinde yok olup gidiş değil canlı ve sonsuz bir etkinlik içerisindedir. Bu inançta asıl olan şey bir olan Allah'a ibadet etmektir. Bu sonsuzlukta sonlu olan her şey, tüm ulus ve kast ayrımları yok olup gider[10]. Hiçbir ulusun doğuştan gelen mülkiyete bağlı siyasi hakları yoktur sadece inanan insanların değeri vardır. Allah' a iman etmek ona tapınmak, oruç tutup, namaz kılmak bunlar yalın emirlerdir, mutlak olan şey İslam inancı için mücadele etmektir, kim bu inanç için mücadele edip, ölürse Cennete gidecektir. Müslümanlık tini Araplar arasında doğsa da fetihler aracılığıyla büyük bir hızla gelişti en yüksek gelişimine de halifeler El-Mansur ve Harun Reşid zamanında erişti. Bilim ve özellikle de felsefi bilgi Batıya Araplar tarafından getirildi. Germenler arasında şiirin ve özgür imgelemin alevleri bu doğulu tin tarafından tutuşturuldu. Bu durum Goethe gibi büyük şairlerin Doğuya yönelmesine sebep oldu. Fakat Müslümanlık tininde var olan bu canlılık, aşamalı bir şekilde yok olup gitti. Müslümanlar arasında

1.2. AYDINLANMA VE ÖZGÜRLÜK

Avrupa ulusları, Hristiyanlık ile giriştikleri mücadelede yeni bir tinin doğuşuna neden oldu. Bu Aydınlanmanın tinidir. 18.yy. Fransa'sı bu tinin doğuşuna ve gelişimine tanıklık eden en önemli ülkelerden biridir. Voltaire, Rousseau, Helvetius gibi birçok düşünür Aydınlanmanın kültürel ve entelektüel alt yapısına katkıda bulunmuşlardır. Aydınlanmanın temelinde yatan şey bu aydınların insan bilgisinin kaynaklarına yeniden yönelmeleriydi. Bu aydınlar insan yaşamını anlamlı kılmak için olabildiğince özerk ve eleştirel bilgi elde etmeye çalıştılar. İnsan bu bilgileri elde ederken, düşüncesinin hiçbir dışsal otorite veya önyargı tarafından belirlenmesine izin vermemeliydi. Kararlarını yalnızca kendi eleştirel aklıyla verebilmelidir. Bu yaklaşım, Aydınlanmayı geleneksel Hristiyanlık inancıyla çatışma içine soktu. Vahye dayalı din, insanlara yaşamları ile ilgili önemli sorunlara aklın cevap veremeyeceğini, insanın bu bilgi edinme yolculuğunda mutlak manada vahye ihtiyaç duyacağını iddia ediyordu. Buna karşın Aydınlanma filozofları, insan bilgisinin sınırlı olduğunu bilmekle beraber insan aklının ve gücünün inancın desteğine ihtiyaç hissetmeden yaşamın temel ihtiyaçlarına çözüm üretebileceğine inanıyorlardı (Goldmann, 1999: 16-17). Fransa'da başlayan Aydınlanma Fransız Devrimi ile sonuçlanmış ve etkisini bütün Avrupa kıtasında göstermeye başlamıştı. Aydınlanmanın düşünürlerinin, aklın yanı sıra üzerine düşündükleri diğer kavramlar eşitlik ve özgürlüktü. İnsan feodal bir beyin ve kralın tebaası değil politik bir siyasal sistemin vatandaşı olma konumuna yükselmiş ve özne olarak tarih sahnesine çıkmıştı artık. Aydınlanma bireyi içinde yaşadığı dünyanın merkezine taşımıştı. İnsan artık içinde yaşadığı dünyada edilgen değil, etkin bir konumdaydı (2003: 335-341). Hegel açısından Fransız Devrimi felsefi düşünmede önemli bir uğraktır çünkü Fransız Devrimi felsefeden çıkmıştır. Tarih, belli dünya görüşlerinde simgeleşen "idealar" tarafından belirlenir. Aydınlanma, faydacılık,

---

erdemsizlikler ve aşırı hırs baş göstermeye başladı ve bu Müslümanlık tininin dünya sahnesinden çekilmesine neden oldu Müslümanlık ile birlikte ulusal ve toplumsal sınıflar arasındaki ayrımlar flulaşmış ama bütünüyle ortadan kalkmamıştır. Kölecilik ve toplumsal sınıf ayrımları İslam toplumları arasında var olmaya belli ölçülerde kurumsallaşmaya da devam etmiştir. Özellikle askeri alanda bu kurumsallaşmayı görmek mümkündür. Bu dönemde İslam dünyasındaki birçok devlette ordular mürtezika, gılman ve memlük denilen kölelerden oluşmaktaydı (Lapidus, 2005: 194-220) Bu nedenle efendi ve köle arasındaki çelişkiler var olmaya devam etmiştir.

mutlak özgürlük gibi bu dünya görüşleri, filozofların soyut sistemlerinde kendilerini açığa çıkarırlar ancak bunlar da toplumun tarihsel gelişim sürecinden doğarlar, bunlar üst yapılar değil kendi başlarına kavranması gereken ideolojilerdir. Bu ideolojiler, içinde var oldukları somut durumdan yani yaşam formundan bir başka ifadeyle toplumsal sistemden yalıtılamazlar (Hyppolite, 2010: 96). Bu açıdan Fransız Devrimi tinin önemli bir uğrağıdır. Bir dönemin tini, dönüşeceği yeni form için yavaşça olgunlaşarak önceki tinsel dünyanın yapısını çözer. Kurulu düzenin manasızlığı, bilinmeyen bir şeyin önsezisi, yaklaşmakta olan bir şeyin varlığına işarettir. Yenidünyanın formu artık yavaş yavaş görünür hale gelmiştir. Hegel bu nedenle Fransız Devrimi'ni izleyen aşamaları derinlemesine incelemişti. Fransız Devrimi'nin eski Dünyanın çöküşü olduğunu ve bu harabeler arasında yeni bir tinin doğacağını umut ediyordu (Hyppolite, 2010: 76). Hegel, Fransız Devrimi'ni gerçeklikle akılsal olanın uzlaşması olarak görüyordu. İnsanlık tarihi uzun bir süre boyunca bu uzlaşıyı hazırlayan, ona doğru ilerleyen bir süreçtir. Hegel Fransız Devrimi'ne o kadar önem veriyordu ki, bazı öğrencileri ile birlikte, Bastille hapishanesinin ele geçirilişinin birinci yıldönümünü kutlamak için bir özgürlük ağacı dikmişti (Singer, 2001: 1). Fransız Devrimi, sadece Hegel'in değil dönemin birçok filozof ve entelektüelinin üzerinde de büyük bir etki bırakmıştı. Devrim her ne kadar Fransa'da gerçekleşse de birçok filozof tarafından özgürlük düşüncesinin edimselleşmesi olarak görülse de özgürlük kavramı üzerine tartışmalara daha çok Alman felsefe geleneğinde rastlamaktayız (Kojeve, 2001: 64). Bu nedenle Hegel' in de bir parçası olduğu bu gelenekten kısaca da olsa söz etmek gerekir.

1.2.1. Herder

Bu geleneğin ilk temsilcilerinden biri olan Herder özgürlüğü daha çok tarihsel açıdan ele aldı. Herder kendi döneminin temel ilkesi olan ilerleme fikrinin ve Aydınlanmanın bireyi salt akil bir varlık olarak görmesine karşı durdu. O her toplumun kendine ait özellikleri olduğunu ve bunların hiçbir zaman tüm zamanları kapsayacak soyut bir kavrama indirgenemeyeceğini, her çağın kendine özgü bir anlamı olabileceğini düşünüyordu (Ateşoğlu, 2012: 11). Herder (2012: 26-27) insan türünün doğasını algılayabilmek için onun soyunun tarihine bakmak gerektiğini iddia ediyordu. Her bir ulusun felaket ve hatalarını yine kendi tarihsel geçmişinde aramak

gerektiğini, insanın toplumsal bir varlık olduğunu ve bütün bu eylemlerinin kendi türünün devamını sağlamaya yönelik olduğunu iddia ediyordu. İnsanlık bu yapıp etmelerinde yanılabilir ancak her hatasında, bu hatalarının sonuçlarını takip edip kendi hatasının sorumluluklarını üstlenecektir. İnsanlığın bu kolektif çabaları tarih içerisinde, canlı izler olarak görülebilir. Böyle düşünüldüğünde tarihin, her bir ulusun tarihinin, insani özelliklerin en üst aşamasına ulaşmasında birbirileri ile yarıştıkları bir sahne gibi görülebileceğine inanıyordu[11](Herder, 2012: 30).

1.2.2. Kant

Kant, (2012b: 66) Herder'in insanı genel doğa sistemi içerisinde bir hayvan olarak betimleyen bakış açsını eleştirerek insanın tür olarak rasyonel bir varlık olduğunu düşünüyordu. Kant açısından tikel halkların değil evrensel bir insanlık tarihinden söz etmek daha makuldur.

Kant(1784) "Aydınlanma Nedir" adlı makalesinde; Aydınlanmayı insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin olmama durumundan kurtulma çabası olarak tanımlar. Bu ergin olamama durumu, onun açısından insanın kendi aklını başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamayışıdır. Kant bu makalesinde yer alan "Sapare Aude!" yani "Aklını kullanma cesareti göster!" sözü Aydınlanmanın temel parametrelerinden biridir. İnsan kendisini sınırlayan doğmalar ve kurallardan kurtulmalıdır çünkü bunlar insanın aklını kullanmasını engelleyen şeylerdir. Aydınlanmaya yön veren en temel şey akıl ile birlikte özgürlük kavramıdır. Bu özgürlük aklı her yönüyle ve her bakımdan çekinmeden kitlenin önünde apaçık olarak kullanma özgürlüğüdür. Kant bunları söylerken aklı sınırlandıran birçok farklı unsurun bulunduğunu da ekler. Fakat özgür düşün ve eyleme, yönetimlerin ilkelerini etkileyecek ve kendilerine göre insanı kullanarak onu sömürebilecekleri ya da ondan yararlanabilecekleri düşüncesi, makinadan fazla bir şey olan insanın onuruna uygun davranmaya dönüşecektir. Kant felsefesinde insan ve onun özgürlüğü merkez bir

[11] Modern zamanlarda Herder'in bu düşünceleri birçok kişi tarafından çok farklı bir şekilde yorumlanacaktı. Sözgelimi Naziler onu bir ulusalcı olarak tasvir ettiler. Fakat Herder belli ölçülerde ulusalcı olarak görülebilse bile bu başka ulusların yaşam hakkını tanımadığı anlamına gelmez (Copleston, Aydınlanma, 2004: 224).

konum işgal eder. Şu halde bu felsefede sorulması gereken soru şudur. İnsan özgür müdür, insan özgür olabilir mi?

Kant (1993: 27) bu sorulara cevap vermek için öncelikli olarak Aydınlanmanın yücelttiği aklı, eleştiriye tabi tutar. "Saf Aklın Kritiği"nde yaptığı şey budur. O insan aklının yapısını, aklın neyi bilip neyi bilemeyeceğini sorgular. Kant bu eleştirinin bir ölçüde olumlu olduğunu söyler çünkü saf akıl, kullanımı sınırlayan bir engeli ortadan kaldırır. Bu anlamda o, insanın metafizik alanda en çok ilgisini çeken tanrı, ruh ve özgürlük gibi felsefenin kavramları, aklın kanıtlama yeteneğine dayanan bir sistem olarak kurgulandığı zaman eleştiriye dayanacak, güvenilir bir bilgi vermediğini söyler. O halde akıl bu alanlarda bocalayıp çelişkilere düşecektir. Fakat Kant, metafizik alandaki bu soruların ve bilgilerin gereksiz olduğunu ve yeni bilimsel anlayışta bu bigilerin yeri olmadığını kast etmez. Bunun aksine Kant açısından metafizik, temelini bu aklın yapısında bulur. Bu sorular aklın bizzat kendi yapısından doğmaktadırlar. Düşünce salt duyular dünyasında kalmak isteyip daha derinlere gitmeye çalışır. Akıl kendini bu alanda şaşkınlık içinde bulur ne bu sorulara yüz çevirebilir ne de bilimlerin verdikleri türden yanıtlar verebilir. Bu nedenle akıl bu alanda kendisi teoriler kurmaya çalışacaktır (Heimsoeth, 1986: 66-67). Aklın çelişkilere (antinomi) düştüğü bu alanlardan biri de özgürlük alanıdır. Kant aklın bir idesi olan özgürlük sorununu çözmeye çalışmıştır. Kant öncesinde özgürlük sorunu daha çok determinizm ile ilişkili bir şekilde incelenmiştir. Bu bakış açısında, eğer doğada mutlak anlamda bir determinizm varsa, yani evren eğer mekânik bir şekilde işleyen bir makine ise, şu halde insanın özgürlüğünden söz etmek mümkün olmaz. Bu bakış açısında olaylar hep kendinden önce gelen nedenlere bağlanacak, onların nedensel sonucu olarak görülüp açıklanacaktır. Fakat akıl burada kalmayacak o bütün bunlardan bağımsız olan bir ilk nedeni sorgulayacaktır. Bu ilk neden öyle bir ilk neden olmalıdır ki artık o, hiçbir nedenin sonucu olmasın o her şeyin başlangıcı olan koşulsuz bir şey olsun. Kant koşula bağlı olmayan bu nedeni özgürlük olarak adlandırır (Heimsoeth, 1986: 111). İnsan evrende bir deneyim objesi olarak değil düşünen bir ben olarak vardır. İnsan bir yandan aklı, bir yandan da aklın yönettiği iradeye sahiptir, akıl görüngüler dünyasının düzenine uymaz sadece kendisine dayanarak kendi idesinin belirlediği düzene uyar. Bu düzen tamamıyla aklı kendisine dayanarak kendi idelerine göre kurguladığı düzendir. İnsan bu açıdan aklın varlık yapısında "kendini bulan yapmalısın"

buyruğunu duyabilen özgür eyleme yetisine sahip varlıktır (Kant, 1993: 272-277). Bununla beraber insan aklı salt teorik bir akıl değildir bir de bu aklın pratik yanı vardır. Pratik alandaki bu akıl insana ne yapması gerektiğini buyuran akıldır. Kant "Pratik Aklın Eleştirisi"nde de benzer şekilde bu sefer "neyi yapabilirim?"sorusunu sorar. Özgürlük kavramını, bu çalışmada ahlak kavramı ile ilişkilendirir. Ahlak yasası hiçbir duyusal koşul tarafından belirlenmeyen, tamamıyla onun tarafından belirlendiğinden dolayı, ahlak yasası özgürlük kavramı ile yakından ilişkilidir (Kant, 1999: 34). Hegel, Kant'ın bu ahlak tanımına katılmaz. Onun açısından ahlak tarihsel içeriğinden soyutlanabilecek soyut ve formel bir ilke değildir. Ahlak ancak toplumsal bir yaşamın içinde somutlaşıp kavranabilir (Hilav, 2012: 101). Kant modernliğin büyük kahramanı olarak ortaya çıkan aklı kendiliğinden edimler oluşturup başka bir otoriteyi kabul etmediğini göstermiştir. Fakat bu durum Hegel'e göre eylem alanına yönelik gerçek anlamda rehberlik edemez (Pinkard, 2012: 203). Gerçek felsefe, Kantçı felsefe gibi bir bilinç felsefesi değil, kendinin bilinci felsefesi olmalıdır. Bu felsefede insan kendinin bilincinde olup kendisinin hesabını verebilen kişidir. İnsanın gerçek varlığının temelinde onun edilgen olumlu izleyişi (contemplation) değil aksine etkin ve olumsuzlayıcı bir arzusunun da olması gerekir, bu varlığında kendine yetebilen bir varlık olması gerekir. İnsan verili olan varlığı değiştirip dönüştüren ve bunu yaparken kendini de değişime uğratan olumsuzlayıcı bir eylem ile oluşan tarihtir. İnsanın gerçek varlığı değişme, oluşma, zaman ve tarihtir. Bütün bunlar çalışmanın ve mücadelenin bir sonucudur (Kojeve, 2001: 42). Fakat Kant bu alanlara yeteri kadar değinmez.

Kantçı bakış açısına göre özbilinç sorunu, Hegel'de olduğu gibi özneler arası ilişki sorununa, bir diyalog ve iletişim sorununa evrilmez. Bu açıdan denilebilir ki Kant'taki evrensellik kavramı Hegel'de olduğu gibi bireyleri ve onlar arasında var olan çatışmalı ve uzlaşmalı tarihi kapsayan ve kendini aşama aşama edimselleştiren, bir erek olan evrenselliğe benzemez. Kant özgürlüğü tarihsel ve toplumsal açıdan değil daha çok aklın varlık yapısında bulunan bir ide olarak ele alır[12] (Bümin, 2010: 23). Özetle Kant'ın özgürlük ile ilişkilendirdiği ahlak teorisi siyasalın dışında kalırken

[12]Kant özgürlüğün tarihsel boyutlarına az da olsa değinir. Tarihin nedenleri ne kadar derinlerde saklı olsa da bu olayların anlatımının insanın özgür eylemlerinde düzenli bir ilerleme olduğunu gösterebileceğini, tek tek öznelerin eylemlerinde karmakarışık ve düzensizlik olarak görünen olaylar bütün insanlık tarihi bakımından insana ait melekelerin yavaş ama düzenli bir ilerlemesi olarak görülebileceğini söyler (Kant, 2012a: 31-32).

Hegel açısından ahlak ve özgürlük ancak siyasalın içinde bir başka deyişle bir toplumsallık formu içinde somut bir içerik kazanır (Taylor, 2015: 80-82).

1.2.3. Fichte

Fichte'ye göre özgürlük öznenin, kendi kendini ve bütün dünyayı var etme güç ve hakkına sahip olmasıdır. Bu açıdan özgürlük, düşünmekten daha çok eyleme, yapma ile ilgili bir özgürlüktür. Fichte özneyi Kant gibi merkez konuma yerleştirir, özne kendi kendisini yaptığı şeydir. Bu bir ölçüde bu dönemin geleneksel anlayışıdır ve bu anlayış özneyi sınırlayan bütün geleneksel düzeni parçalayıp, yeryüzünde cenneti var etmek isteyen bir anlayıştır. Ancak Fichte böyle radikal bir özgürlüğe sahip olamayacağımızı çünkü bizi sınırlayan birçok farklı nedenselliğin var olduğunu fark etmişti. Bununla beraber o yine de böyle bir özgürlüğün öznenin temel amacı olması konusunda ısrar etti (Beiser, 2005: 72). Özne, doğa üzerinde daha fazla kontrol elde etmek için çaba sarf edip eylemde bulunmalıdır. Bu açıdan Fichte'nin felsefesi bilmekten ziyade eyleme ile ilgilidir. Bilme eylemin sebebi değil onun sonucudur. Özgürlük önceden verili bir şey değil insanların kendi eylemleri sonucu ulaşabileceği bir şeydir. Fichte açısından Kant'a kadar süregelen felsefe eylemden ziyade bilmeyi önceleyen bir felsefi gelenektir. Ancak insan bilmenin yanında eyleyen içinde bulunduğu dünyayı kendi eylemleri ile değiştirip dönüşüme uğratan bir varlıktır (Özlem, 2010: 110-111). İnsan öncelikli olarak kendini bir erek haline getirmeli ve kendi koyduğu yasalara göre eylemelidir. Doğaya atılmış olan kendi ile birlikte özgürlüğünü de elde etmek için eylemeli ve çaba sarf etmelidir.

Kant' tan farklı olarak Fichte özneler-arasılık sorununu dile getirdi ve tanınma (anerkunnung) terimi de yine onun tarafından üretildi. "*Onun bakış açısına göre sonlu rasyonel varlık, özgürlüğü aynı zamanda ötekilere yüklemeksizin ve bundan dolayı kendisinin yanında öteki rasyonel varlıkların varoluşlarını kabul etmeksizin kendine öteki dış dünyada etkili bir özgürlük yükleyemez.*" (Fichte, 1971: 30, akt. Williams, 2013: 528). Öznenin kendisi ancak ötekiler tarafından tanındığında ve ötekileri

tanıdığında özgür olabilir. Bu nedenle özgürlüğün özneler arasında dolayımlanmış olduğu söylenebilir. Tin karşılıklı bir tanınma sonucu ortaya çıkan özneler arası toplumsal bir kendiliktir. Özetle Fichte açısından özne, ancak toplum içerisinde bir diğeri tarafından tanındığında özgür olabilir. Bu tanınma ise ancak hukuk ile sağlanabilir. Hukuk insanların birbirleri üzerinde egemenlik kurmalarına engel olabilir ve bu hukuk ancak bir devlet tarafından korunabilir. Bir devlet çatısı altında ancak bireylerin özgürlük ve güvenlikleri güvence altına alınabilir (Akarsu, 1987: 62).

1.2.4. Schelling

Hegel'in "Efendi ve Köle Diyalektiği'ne"geçmeden önce son olarak Schelling'in özgürlük anlayışından bahsetmek gerekir. Shcelling (2017) Kant gibi özgürlüğü salt insan öznesi ile sınırlamaz onu tüm varoluşsal sürece yayar. Özgürlüğü varoluşun ve doğanın ilkeleri açısından inceler çünkü onun açısından özgürlük kavramı yüzeyde değil derinlerdedir. Hiçbir kavram tek başına incelenemez, herhangi bir kavram bütünle olan ilişkisi içinde ele alınmalıdır. Schelling açısından içinde yaşadığımız organik dünya, bize özgürlüğün en sade örneğini vermektedir. Tikel özne bir yandan kendi türünü temsil ederken bir yandan da belirli ölçülerde bağımsızlığa da sahiptir. Özgürlük sorunu soyut anlamda yalnızca bir düşünsellik sorunu olarak değil, bütün varoluşu kapsayacak ontolojik bir temelde tartışılmalıdır. Bu nedenle varlık ile düşünce arasındaki bütünlük özne tarafından sağlanmalıdır. İnsanda var olan tikel irade evrensel irade ile birleşir ve bu birleşme sonucu tin meydana gelir. İnsan özgürlüğü de bu noktada ortaya çıkar. Özgürlük, insanın kendi doğasının bir parçası olarak insan olmanın bir gereğidir. Bu açıdan özgürlük büyük ölçüde dünyayla ilişkilidir. Özgürlüğün salt tanrısal bir akılda bulunduğu savı saçmadır çünkü eğer öyle olsaydı, bu bizi özgürlüğün insan tarafından kavranamayacağı sonucuna götürürdü ki bu özünde iddianın kendisini boşa düşürmektir. Özgürlüğü gerçekten bilen kişi, herşeyi onunla kıyaslamak ve onu bütün evrene yaymak ister. Yalnızca kendi özünün yasaları çerçevesinde eylemde bulunan, içerden ve dışardan herhangi bir şey tarafından sınırlanmayan şey ancak özgür olabilir. Özetle Schelling açısından özne, kendi eylemleri sonucunda kendini var ettiği ölçüde özgürdür, bu eylemler aracılığıyla insan yaratılanların dışına çıkıp özgürleşebilir. Schelling'in (2012: 125) burada kast ettiği eylemler genel bir amaca yönelmiş eylemlerdir ki bu bir bireyin eylemi değil bir

türün eylemidir. Bireyde meydana gelen şey ancak türün yardımıyla ve tarih içerisinde açığa çıkabilir.

1.3. EFENDİ VE KÖLE DİYALEKTİĞİNİN DEVLETTE ÇÖZÜLÜŞÜ

Schelling'in sistemi yaşamın bütünlüğü hakkında ilk ve en önemli felsefedir. Hegel'in felsefesi ise bir tin, yani bilinç felsefesidir. Bu açıdan Schelling'in siteminin ana teması yaşam kavramıdır ki bu kavram temel olarak doğal ve biyolojik bir anlama sahiptir. Hegel felsefesinin ana teması ise tin kavramıdır ki bu kavram daha önce de söylendiği gibi tarihsel ve kültürel bir anlama sahiptir. Tin sadece yaşam değil ondan daha fazla bir şeydir. Yaşamın öz bilincidir. Yaşamın kendisi doğanın bütün alanlarında farklı seviyelerde görünürken tin kendini tarih, toplum ve devlette açığa çıkarır (Beiser, 2005: 110-111). Hegel'de yaşam kavramı biyolojik olmaktan öte zihinsel bir anlam ifade eder. Bu kavram doğanın sezgisinden ziyade insan bilincinin gelişiminin sezgisidir, biyolojik dürtülerden ziyade insansal arzu ile alakadardır. Bu nedenle denilebilir ki Hegel felsefesi, insan yaşamının düşüncesi olmaya çabalamaktadır (Hyppolite, 2010: 46). Schelling ve Kant'ta var olmayan tinsel ilişkiler, Hegel'de bulunur. Tinin Fenomenolojisi'ndeki sonsuzluk ve özbilinç gibi bölümlerde, yaşam bilincinin düşünme ve derin düşünme aracılığıyla gelişiminin temel rolünü gösterir. Bilincin gelişiminin Hegel'in diyalektik anlayışında yaratıcı ve dinamik bir rolü vardır çünkü tin kendini keşfeden şeydir ve doğa sadece tinin kendini keşfetme sahnesidir (Hyppolite, 2010: 47). Tin özgürlüğe doğru bir yolculuk içerisindedir.

Özgürlük, kendini tarihte insan eylemleri aracılığıyla sergiler. Tarihe genel olarak bakıldığında devletler; bilgeliğin, bireylerin, erdemin kurban edildiği bir mezbaha taşı olarak görülür. Bunca kurban bir son erek için verilmektedir. Bu erek, tarihsel bireyin kişisel çıkarları ile ilişkili olsa da salt onun kişisel çıkarlarının ereği değildir. Felsefi düşünce, aklın dünyaya egemen olduğu ve bu nedenden dolayı dünya tarihinde akılsal olanın ilerlemekte olduğu biçimindeki yalın us düşüncesidir. Bu tarih

açısından bir varsayımdır fakat felsefe bir varsayımdan ibaret değildir. Kurgul bilgi sayesinde usun tanrı ile bağlantısını ve ilişkisini daha yakından açıklamaksızın yetinebiliriz. Us tözdür yanı tüm edimselliğin varlığını ve kalıcılığını onda bulduğu şeydir, sonsuz güçtür. Us, bazı insanların kafasında bulunacak kadar güçsüz değil. Sonsuz bir içerik, özsel bir gerçeklik ve kendisi kendisinin gerecidir; kendi kendisinden beslenir. Kendi varsayımı olan son erektir, böylece kendisi bu ereğin içeriden görüngüde yalnızca doğal değil ama tinsel evrenin görüngüsünde, dünya tarihinde etkinleşmesinde ve üretilmesindedir (Hegel, 2006b: 15-25). Hegel açısından usun dünyayı yönettiği düşüncesi, yani dünyanın şans eseri veya dışsal nedenlerin eline bırakılmadığı tersine tanrısal bir kayranın dünyayı yönettiği görüşü ile ilişkilidir. Bu tanrısal kayra bilgelik ile donanmış sonsuz güçtür, ereğini bir başka deyişle dünyanın mutlak ussal son ereğini tarih sahnesinde edimselleştirir. Us, kendi kendini belirleyen bütünüyle özgür düşüncedir. Tarihin böyle belirli bir son amacının var olup olmadığı bir yana tarih sahnesinde insan bilincinde var olan çatışkıları ve dönüşümleri görmek mümkündür. Bu nedenle Hegel felsefesinin temeli, tinsel ilişkilerin ve bunların gelişiminin deneyimidir. İnsan ile insan, birey ile toplum, tanrı ile insan, efendi ile köle arasındaki ilişkidir. Onun açısından canlı varlıklar arasında dolaysız bir şekilde var olan bu ilişkiler, bilinç tarafından tinsel bir ilişkiye dönüştürülür. Efendi köle diyalektiği olarak bilinen iki özbilincin birbiriyle tanınma üzerine giriştiği yaşam kalım mücadelesidir bu (Hyppolite, 2010: 61). Tarih bütünüyle efendiler ve köleler arasındaki bir mücadele alanı olarak karşımıza çıkar ve bu bizi Hegel'in ünlü Efendi Köle Diyalektiğine götürecektir.

Hegel'in ünlü Efendi Köle Diyalektiği toplumun tarihsel kökenini açıklamada bize yol gösterir. İnsan eylemlerinin tarihsel içeriği ne kadar önemli olursa olsun, bu eylemler, eylemleri gerçekleştirmedeki kişisel motivasyonlara indirgenemez. Bu eylemler, Hegel'in mutlak idealizminde olduğu gibi daha büyük bir bütünün parçalarıdır (Kervegan, 2011: 29). Bu nedenle Hegel açısından özgürlük, kişinin kendisini toplumdan soyutlamasıyla açığa çıkmaz. Özbilinçli fail, diğer özbilinç sahibi olanlar ile dolayımlandığında ancak var olabilir. Bir fail ancak diğer bir fail tarafından tanındığında fail olabilir (Pinkard, 2012: 470). Bu koşul Hegel'i özbilinç sorununu toplumsal açıdan ele almaya götürür. Hegel bu konu hakkında şöyle der:

> Özbilinç bir başka özbilinç için vardır kendinde ve kendi için olduğunda ve olması yoluyla kendinde ve kendi içindir; eş deyişle, ancak tanınan bir şey olarak vardır. Bu birliğinin, kendini özbilinçte olgusallaştıran sonsuzluğun kavramı, çok yanlı ve çok anlamlı bir kapsamdadır; öyle ki kapıları bir yandan tam olarak birbiri dışında tutulmalı ve öte yandan bu ayrımlaşmada aynı zamanda da ayrımlaşmamış olarak ya da her zaman karşıt ünlemlerinde alınmalı ve tanınmalıdırlar. Ayırdedilenin ikili imlemi özbilincin özünde yatar: sonsuz olmak ya da içinde koyutluğu belirliliğin dolaysızca karşıtı olmak. Bu tinsel birliğin kavramının ayrıntılı açımlanışı önümüze "**tanınma"** surecini getirecektir (Hegel, 1986: 124-125).

Hegel açısından yaşam bize yabancılaşmış bir fenomendir. Özbilinç bu yaşamın insansal bilincidir. Benim derinlikli bir şekilde ilgili olduğum şey, kendim ve yaşamım, bana kendimden farklı bir şey olarak görünür. Bir başka ifadeyle kendimi, kendimin dışında görürüm ve kendinin kendisiyle ilgili olan bu dışsallığı özbilincin devinimini oluşturur. Özbilincin ilk uğrağı, kendisiyle çelişki içindeki yaşama arzusudur. Yaşam ise tikel bir ben olarak sadece bana ait olan bir şey değildir. O genel bir yaşam formudur. Evrensel yaşam ve onun gelişimi ilk olarak doğada, tarihte, dışsal bir şey olarak özbilinçle karşılaşır. Hegel açısından evrensel güç ya da bir bütünlük olarak nesnel bir özdür, ölüm fenomeni karşısında bireyin tanınma ve efendilik uğruna mücadelesidir (Hyppolite, 2010: 174). Özbilinç önünde bir başka özbilinci bulur, kendi dışına çıkmıştır. Bunun iki anlamı vardır; ilkin kendi kendisini yitirmiştir, çünkü kendisini bir başka somut öz olarak bulmaktadır; ikincisi, bu yolla başkasını ortadan kaldırmıştır, çünkü başkasına öz olarak bakmamakta, tersine başkasında kendi kendisini görmektedir. Özbilinç insanın dünya ile ilişkisiyle ilgili bir sorunudur, hem bilmek hem de ahlaki ve politik alanlarda eylemelerin temellendirilmesi ile ilgili bir sorunudur. Hegel'in özbilinç anlayışının Descartes ve Kant gibi hazırlayıcıları mevcuttur. Descartes'in Cogitosu ile Kant'ın benin dünya ile ilişkilendirilmesi bu alanda bir ilerleme gerçekleştirdiği söylenebilir. Kant'ta "ben" kendi deneyimi, dış dünyanın deneyimi olmaksızın yaşayamaz. Ben ile dünyanın böylesine iç içeliği yine de sorunu tamamıyla çözmez. Fakat Hegel'in temel iddiası ne dış deneyim ne de iç deneyim, bilincin karşısında bir başka ben olmaksızın kavranamaz. İnsanın bir insan olarak oluşmasını sağlayacak olan deneyim başka birinin de kendi açısından yaşadığı, katıldığı bir deneyim olacaktır. Çünkü özbilinç tanınma kavramını gerektirir. Hegel açısından bir başkası için var olma kendi için var olmanın önkoşuludur. Fakat Kant'taki transandantal özbilinç herkeste bulunan ve bu bakımından evrensel olan hem

de kişisel olmayan bir bilinçtir. Onun evrenselliği, içinde bireysel olanı barındıran bir evrensellik olmadığı için Hegel'e göre soyut içeriksiz bir evrenselliktir. Bunun yanı sıra Hegel'de özbilinç salt insan ve dış dünya arasındaki bir ilişki değil insan doğa ve tekrardan insan arasında kurulmuş bir ilişkidir (Bümin, 2010: 25).

Özbilincin nihai amacı kendi ile zihnin nesneleri birliğinde soyut bir şekilde keşfettiği dünyanın birliğini sağlamaktır. Dünyanın yeniden elde edilmesine öznenin eylemeleriyle birlikte onun arzusu aracılık eder. İnsansal arzu bir başka isteğe yönelmelidir. Bu insan gerçekliğinin toplumsal bir gerçeklik olduğu anlamına gelir. Bireyselliğinin, özgürlüğünün, tarihinin ve nihayetinde tarihselliğinin bilincinde olan özgür ve tarihsel bireyi ortaya çıkaran insansal arzu, hayvansal arzudan farklıdır. Bu açıdan insanın tarihinin arzuların tarihi olduğu söylenebilir (Kojeve, 2001: 82) Öznenin bu arzuları başkaları tarafından tanınana kadar yalnızca soyut bir dünya olarak kalacaktır. Tanınmanın diyalektiği, bilinci görüngüler dünyasına bağlar ve onun arzusu nedeniyle bir yaşam ve kalım mücadelesi gibi görünür. Özbilinç mutlak olarak kendi için var olan arzudur. Arzu özbilincini edimselliğe değil, sadece onunla ortak bir dünyada, özneler arasılıkta kendisini edimselleştirme potansiyelidir (O'Neil, 2010: 34). Hegel açısından kendini kabul ettirme arzusunun yol açtığı eylemler bilinçler arası ilişkilerin bu aşamasında savaştan başka bir şey olmaz. O halde özbilincin doğuşu kaçınılmaz olarak özbilinçler arası ilişkiden geçecek ve bu ilişkinin biçimi, kaçınılmaz olarak kendini kabul ettirme uğruna savaş olacaktır. Hegel'in Efendi Köle Diyalektiği, işte bu savaşın ve sonuçlarının diyalektiğidir (Bümin, 2010: 36) Hegel bu konu hakkında şöyle der:

> Böylece devinim ancak iki özbilincin çifte devinimidir. Her biri ötekinin onun yaptığı ile aynı şeyi yaptığını görmektedir; her biri ötekinden istediğini kendisi yapmakta ve öyleyse yaptığını ancak öteki de aynı şeyi yapıyor oldukça yapmaktadır; tek yanlı eylem yararsız olacak, çünkü olması gereken ancak ikisi tarafından ortaya çıkarılabilecektir. Eylem, öyleyse, salt kendine karşı olduğu ölçüde ötekine de karşı bir eylem olduğu için değil, ama bir de ayrılmamacasına birinin olduğu gibi ötekinin de eylemi olduğu için iki anlamlıdır. Özbilinçleşen nesnesinin bağımsızlığını görgüler. İstek ve onun doyumunda erişilen öz-pekinlik nesne ile koşulludur, çünkü öz-pekinlik bu başkanın ortadan kaldırılması ile vardır; bu ortadan kaldırmanın olması için bu başkanın olması gerekir. Böylece özbilinç, nesne ile olumsuz ilişkisi yoluyla, onu ortadan kaldıramaz, daha doğrusu o ilişki nedeniyledir ki özbilinç nesneyi yine üretmektedir, tıpkı isteği ürettiği gibi. İsteğin özü gerçekte özbilinçten

> başka bir şeydir ve bu gerçeklik bu görgülenim yoluyla özbilincin kendisi için belirtik olmuştur. Aynı zamanda özbilinç o denli de saltık olarak kendi içindir ve ancak nesnenin ortadan kaldırılması yoluyla böyledir ve doyumu görgülemelidir, çünkü nesne kendi kendinde olumsuzdur ve ne ise başkası için o olmalıdır. Yaşamın örgensiz evrensel doğası olarak vardır. Ama bu evrensel bağımsız doğa ki onda olumsuzlama saltık olumsuzluma olarak bulunmaktadır, cins olarak cins ya da özbilinç olarak cinstir. Özbilinç doyumuna salt başka bi özbilinçtir (Hegel, 1986: 125-126)

Özbilinç bir başka özbilinç ile karşı karşıya gelmesi tamamıyla özseldir çünkü bir özbilinç bir başka özbilinç ile ancak "kendi" kendiliğini kendisinde ve başka özbilinçte tanıyabilir. Kendisi ötekine karşı bir "kendi" varoluşunu bilmektir. Özbilinç şu halde toplumsal bir bilinç veya biz bilincidir. Her bir özbilinç öteki kendini ortadan kaldırmak ister, bu aynı zamanda ötekinin kendi amacını da yok etmek ile eşdeğerdir. Her bir öz-bilinç kendi kendiliğinin bir başkası tarafından tanınmasını ister ve bundan efendi ve köle ilişkisi doğar. Efendi kendisini başkasının değeri olarak dayatan ve başkası tarafından tanınmayı başaran kişidir. Köle ise kendi hakikatini başkasında gören kişidir. Bununla beraber bu durum kendisinde var olan çelişkilerden dolayı sürekli bir devinim içerisindedir (Copleston, 1996: 28-30).

İnsanın kendini tam olarak gerçekleştirmesi ve doyuma ulaşması, evrensel bir bilinme ve tanınmayla ancak gerçekleşebilir. Bu evrensel bilinme ve tanınma isteği de en azından ilk olarak hayat ve ölüm için girişilen bir mücadeleden başlamak zorundadır (Kojeve, 2001: 45). Taraflardan biri kendi kendinin kavrayışının, yaşamdan daha önemli olduğunu fark ettiğinde tanınma talebi bir ölüm kalım mücadelesine döner. Yaşamını kaybetmek istemeyen bir özbilinç iradesini diğer özbilince devreder. Efendi köleye kendi normlarını ve kendi arzularını benimsetir kölenin onun hangi arzularını tatmin edeceğini belirler, kölenin bütün varlığı ve yaşama dair olan kavrayışı efendisinin projesinin bir parçası olur ve onun tarafından belirlenir. Köle sadece efendisi için çalışarak kendisini disipline eder. Bu ilişki tek yönlü bir ilişkidir ve bu açığa çıktığında köle kendi statüsü üzerinde düşünmeye başlar. Öte yandan efendiden kölenin istediği tanınmanın zora dayalı bir tanınma olduğunu fark ettiği için bu tek yönlü ilişki anlamsız bir hale gelir (Pinkard, 2012: 201). Efendi ne kadar güçlü olursa olsun tek yanlı bir varlık olduğu için varoluşsal bir çıkmaz içindedir. Bunun aksine köle ise efendinin varlığından duyduğu rahatsızlıktan ve onun

zoruyla gerçekleştirdiği emekle hem içinde yaşadığı dünyayı hem de kendi doğasını değişime uğratıp gerçek özgürlüğe yönelir. Emek insanın doğayı değiştirip dönüştürmesinin bir aracıdır. Emek insana doğa tarafından yüklenen sınırlarını aşmasını sağlar. İnsanın sadece fiziksel değil aynı zamanda tinsel ihtiyaçları da vardır ve bu ihtiyaçları gidermek için giriştiği mücadelede özgürlük fikrine ulaşır (Avineri, 2003: 144).

Anlayış gücü, soyut düşünme ve sanatın kökeni kölenin zorlama altında gerçekleştirdiği emeğidir. Bunlar ile olan bütün ilişkiyi efendi değil köle yaratır. Kölenin sergilediği bu emek onun özgürleşmesinin yolunu da açacaktır. Köle bu sayede içinde yaşadığı dünyayı değiştirerek düşünce alanında kendini geliştirerek hem kendi doğasını hem de içinde bulunduğu doğayı egemenlik altına almayı başaracaktır. Bu şekilde köle, efendinin kendi hayatını tehlikeye atarak ulaştığı sonuca ulaşmaya çalışır. Köle artık kendisi hakkında bir fikre sahiptir bu fikir sayesinde koşulları değiştirip dönüştürür. Bu çalışmadan kaynaklanan düşünce ile özgürlük fikrine ulaşır. İlkin bu soyut özgürlük fikri bir gerçekliğe karşılık gelmez. Köle bir efendinin zorlamasıyla gerçekleştirmiş olduğu çalışmadan dolayı kendisini düşünsel olarak özgürleştirir fakat gerçekte hala köledir. Özetle köle bu durumda özgür bir köledir. Köle bu durumu etkin olarak da ortadan kaldırmak ile ancak özgürlük fikrini gerçekleştirebilir. Efendinin fikri bu aşamada gerçek anlamda bir fikirdir, bundan dolayı da efendi kendisinde gerçekleşmiş olan özgürlüğün yetersizliğini hiçbir zaman aşamaz. Şu halde denilebilir ki özgürlük düşüncesindeki ilerleme, özgürlüğü gerçekleştirme fikrinden hareket eden köle tarafından ancak başarılabilir. Köle bu soyut fikre sahip olduğu için özgürlük bilincindeki bu ilerleme özgürlüğün kavranmasıyla açığa çıkan insansal özgürlüğün mutlak ideası tamamlanabilir. Köle içinde olduğu toplumsal koşulları dönüşüme uğratarak tarihsel açıdan bir ilerlemeye yönlendirilmiştir, bu ilerleme efendinin sahip olamayacağı bir ilerlemedir (Kojeve, 2001: 55-56).

Efendi kendisi için var olan bilinçtir. Köle ise hayvani hayatından memnun ve kendi özgürlüğünün bilincinde olmadığı için köledir. Köle ölüm kalım mücadelesinde hayatını riske etmedikçe köle olarak kalmaya devam edecek, hayvanın üstüne yükselemeyecektir. Köle kendini bu şekilde görür, efendisi tarafından da bu şekilde

görülür (Kojeve, 2001: 94). İnsanın başlangıçta ya köle ya da efendi olduğuna ve efendinin karşılıklı kabul edilme amacına, dolayısıyla da gerçek bir doyuma ulaşması mümkün olmadığına göre, bu amaca ve onun vereceği doyuma ulaşacak olan köle olacak, "daha doğrusu, köle olmuş olan, kölelikten geçmiş olan, köleliğini 'diyalektik olarak' ortadan kaldırmış olan" olacaktır. Başka bir deyişle, diğer bir özbilinç tarafından kabul edilmiş, özbilinç haline gelmeye aday olan efendi değil köledir. Ama bu, başlangıçtan itibaren kölenin bir özbilinç olduğu anlamına gelmez; o bunu efendiyle ve doğayla diyalektik ilişkisinin, gelişimiyle elde edecektir (Bümin, 2010: 40).

Bu diyalektik süreç sonucunda özbilinç kendi özgürlüğünün ancak öteki ile eşit ve bağımsız bir statüye sahip olmasından geçtiğini fark eder. Efendi özgür bir birey olarak tanınmayı elde eder ve daha sonra köleyi kendinden daha aşağı olarak değil eşit ve özgür bir birey olarak tanır. Kendi arzularını hayvansal arzular seviyesine indirgemeyi bırakır. Bu sürecin sonunda ötekini tanıyan özgür ve rasyonel bir birey olarak ortaya çıkmasını sağlar (Beiser, 2005: 191). Bu devrimci çabası sayesinde efendisiz bir dünyada hem başkalarını bilir hem de başkaları tarafından tanınır. Köle artık bir vatandaş olmuştur. Hegel'in tarihin sonu olarak adlandırdığı bu sürecin eylem bazında Fransız Devrimi'nde ve onun ardılı olan Napolyon'un imparatorluğunda düşünsel temelde de kendi felsefesinde açığa çıktığına inanıyordu (Kojeve, 2001: 14). Ölüm kalım mücadelesi karşıt özbilinçlerin bir ulusun formunda bütünleştiklerinde nihayete ermiştir (Marcuse, 1989: 62).

Hegel açısından karşıklı özbilinçlerin tanınma için giriştikleri mücadele toplumsal kurumların değişim dönüşümü bir başka deyişle insan tinin gelişimi açısından temel itici bir güç olmuştur (Honneth, 1995: 5). Bu nedenle Hegel açısından Fransız Devrimi kendi kendini tüketen bir özgürlüğü açığa çıkarmıştır. Bu devrimi açığa çıkaran bilinç henüz kendini kavrayamamıştır. Bütünün çıkarlarını koruyacak ve özgürlüğü güvence altına alacak yasaları bulamamıştır (Marcuse, 1989: 78).

Bu diyalektik sürecin sonunda ben öteki tarafından tanınmak zorundadır. Bu tanınma sadece belirli insanlardan değil toplumun bütünü tarafından kabul edilen bir tanınmadır. Bu nedenle ben sadece evrensel bir şekilde bilinip tanındığında doyuma ulaşabilir. Bu arzunun fikrine sahip olmak insanı hayvanlardan ayıran en önemli

faktördür. Hayvanlar için salt biyolojik varlığını korumak önemliyken insan ise tanınma arzusu için yaşamını tehlikeye atabilir. Bütün insanlık tarihi bu tanınma arzusunun arayışı ile geçmiştir. Tanınma talebi bir bakıma özgürlük ile de eş değer olan bir arayıştır. Salt bir fikir değildir ve bu ancak modern bir devlet formunda gerçekleşebilir. Çünkü bu devletin bütün üyeleri eşit derecede özgürlüğe ve şerefe sahiptirler. Bu devlette efendilik ve kölelik bir form olarak ortadan kaldırılmıştır. Evrensel tanınma ve özgürlük gerçekleşmiştir (Magee, 2010: 195-196). Hegel devleti, özgürlüğün mutlak son ereği olarak görüyordu. İnsanın sahip olduğu bütün değerler bütün tinsel edimsellik yalnızca devlet eliyle korunup taşınabilir. Devlet özgürlüğün gerçek niteliğini kazandığı tanrısal bir ideadır, onun için ve dünya tarihinde ancak bir devlet kurmuş olan haklar söz konusu edilebileceğini düşünüyordu. Özetlemek gerekirse Hegel (1991: 72) açısından modern devlette efendi köle çelişkisi çözülmüş özgürlük gerçekleşmiştir. Devlette tinin yolculuğu artık nihayete ermiştir. Bu uğrak artık tinin varabileceği son uğraktır:

> Devlet, cevhersel iradenin fiil halindeki realitesi olarak, bu iradenin evrenselleşen ve evrenselleştiğini bilen özel kendilik bilinci aldığı realite olarak kendiliğinde ve kendisi için rasyoneldir. Bu cevhersel birlik, kendiliğinde mutlak ve hareketsiz bir gayedir. Özgürlük, ancak bu gayede en yüksek değerini bulur. Öte yandan, bu nihaî gaye, en yüksek vazifeleri devletin üyesi olmak olan bireyler karşısında mutlak bir hakka sahiptir (Hegel, 1991: 199-200).

> Devlet, somut özgürlüğün fiil hakkındaki realitesidir. İmdi, somut özgürlük demek, şahıs olarak bireyin ve bunun özel menfaatlerinintam gelişmişliklerine varmaları ve kendisi için haklarının tanınması (aile ve sivil toplum sistemleri içinde) ve aynı zamanda kendiliklerinden genel menfaatle bütünleşmeleri yahut onu bilinçli ve iradi bir şekilde kendi esprilerinin cevheri olarak kabul etmeleri ve onu kendi nihaî gayeleri olarak alıp bu gaye uğrunda faaliyet göstermeleri demektir. Şu halde, ne evrensel özel menfaat olmadan, özel bilinç ve iradenin işbirliği bulunmadan değer taşıyabilir veya tamama erebilirne de bireyler, evrenseli istemeden, sırf kendi menfaatlerini hedef şahıslar olarak yaşayabilirler. Bütün faaliyetleri bu evrensel gayeye yöneliktir. Modern devletlerde, fevkalade güçlü ve derin bir gayeye sahiptirler. Çünkü bu prensip, hem sübjektiflik prensibinin son haddi olan otonom, şahsi özelliğe varıncaya kadar gelişmekte serbest bırakır hem de aynı zamanda bunu tekrar cevhersel birliğe indirgeyerek bu birliği bizzat sübjektiflik prensibi içerisinde böylece muhafaza eder (Hegel, 1991: 203-204).

Hegel sisteminde sınıfsal ilişkilerin varlığı, atomizeleştirilmiş sivil toplum alanı bütünün bir parçası olmanın yoludur. Bir başka deyişle farklı bilinç biçimlerinin bir arada var olması bütünün kendi doğasından kaynaklanır. Toplumsal sınıflar tarihte olduğu gibi bilincin farklı aşamalarını oluşturur ve her bir sınıfın kendine ait özellikleri vardır. Köylüler itaat ve güveni, orta sınıf hukuk ve düzeni temsil eder. Bütün sınıflar evrenselliğin bir parçasını oluştururlar (Avineri, 2003: 104-105). Bu açıdan tanınma kavramı toplumsal yaşamın formlarını birbirinden ayırmamıza yarar, bu form da bir grubun diğer gruba karşı olan saygısını içerir. Fakat bu, sadece karşılıklı grupların veya bu grupların içindeki bireylerin birbirlerini tanıması ile ilgili değil, daha ziyade bu grupların ve bireylerin birbileri ile olan ilişkilerinin devlet ile ilişkili olmasıdır çünkü devlet halkın tininin bütünüyle cisimleşmiş olduğu bir kurum olarak karşımıza çıkar (Honneth, 1995: 59). Toplumsal yaşam sadece karşılıklı özgürlüklerin sınırlandırıldığı bir alan değildir. Hegel'e göre özgürlüğü belirleyen şey bir öteki ile birlikte var olmaktır. Bunu yapmanın yolu"ben"in ötekinden kurtulması değil onu öteki olmak durumundan çıkarmaktır (Neuhouser, 2000: 19). Toplum yaşayan canlı bir organizmadır ve bu organizmanın her bir hücresinin de canlı olması lazım gelir, bu nedenle devlet içerisinde her bir bireyin özgürlüğü sağlanmış olmalıdır. Hem evrensel hem de bireysel özgürlük, sadece özneler arası karşılıklı bir tanıma ile sağlanabilir. Bu ise sadece izole halde birey ve devlet tarafından belirlenmiş kurallar ile de sağlanamaz. Bu özgürlük, her ikisinin de biribirini karşılıklı tanıması sonucu sağlanabilir (Honneth, 1995: 13). Bu açıdan Hegel bireyi, sadece kendine has bir varlık olarak görmez o aynı zamanda ahlaki bir öznedir, toplumsal yaşamın bir parçasıdır ve kendi öznelliğinin farkına sadece toplumun içinde varabilir. Birey, toplum denilen yaşayan varlığın bir parçasıdır. Devlet, bireyin çıkarlarının bütünün çıkarları içerisinde algılandığı yerdir (Neuhouser, 2000: 125-126). Hegel'in devlet teorisi Rousseau'nun devlet teorisinden farklıdır. Onun sisteminde bir topluma ait olmak, o toplum içinde sadece temsil edilen bir enstrüman olarak var olmak değildir. Toplumsal bütünün bir parçası olmak ve kendi amaçlarını toplumun amaçları ile bütünleştirmek demektir (Avineri, 2003: 84). Bu şekilde birey karşılıklı tanınmanın gerçekleştiği bir toplum içinde ancak kendiliğini bilincine varıp özgürlüğünü elde edebilir (Patten, 2005: 35). Devlet sadece insanların güvenlik ihtiyaçlarını koruyan bir enstürman değildir. Aynı zamanda insanların evrensel doğasını da simgeler. İnsanların bireysel çıkarlarını aşıp

evrenselliğe bir başka deyişle objektif alana adım atmalarını sağlar. Bu açıdan klasik devlet ve yurttaş ayrımını aşar, salt bir sosyal sözleşme teorisi olarak algılanamaz. Çünkü genel irade, Hegel felsefesinde devletin temelini oluşturan bir öncül değildir, o sadece karşıtlıkların yaratmış olduğu bir sürecin sonucudur. Genel irade bireyin devlet içerisinde kendi farkına varmasıdır (Avineri, 2003: 101-102). Toplumsal yaşam bir bütündür aile, sivil toplum ve devlet hepsi birbirini tamamlayan bütünlüktür ve bunlar özgürlüğün olgusallaştığı toplumsal kurumlardIr (Neuhouser, 2000: 118). Bu açıdan Hegel'in devleti Hobbes'un devletinin de karşıtıdır. Devlet sadece savunma amacında ortaya çıkan bir şey değildir. Devlet sadece güç değil aynı zamanda ortak iradenin bir sonucudur. Hegel sisteminde devlet, sadece bireysel çıkarı korumaz aynı zamanda onlar arasında var olan dayanışmayı ve birlikte yaşama iradesini de güçlendirir. Devletin vatandaşları ortak bir şekilde eylerler. Bu nedenle aile gibi üyelerinin birbirleri ile dayanışma içerisinde olduğu bir kurumdur fakat ailede bu dayanışma, kan bağından kaynaklanırken devlette ise tinsel ilişkilerin ürünüdür (Avineri, 2003: 133-134). Özetle Hegel'e göre gerçek bir devlet tikel ile tümelin çıkarlarının bütünüyle uzlaştığı bütünleştiği bir devlettir. Bu devlet organik olarak bütünleşmiş bir toplum şeklinde örgütlenmiştir. Bu devlette, hiçbir birey bir diğerinden izole edilmiş bir şekilde bulunmaz (Marcuse, 1989: 49). Toplumsal yaşamda birey toplumsal yaşamın gerekliliklerine istekli bir şekilde katılır. Kendi toplumsal rolleri kendileri tarafından özgürce seçilmiştir (Neuhouser, 2000: 114). Tinsel insan, dünyasına devlet aracılığıyla ortaya çıkar. Ailede tinsel olan hisler, sivil toplumda bireysel çıkar olarak görünürken devlette ise o tin, kendi kendini keşfeder. Devlet insanın kendi amaçlarına göre eylemesidir insan ne yapmak istediğini bilir. Tikel özne Tinin edimselleştiği devletin dışında özgürlüğünü kavrayamaz (Taylor, 2015: 50). Özgürlük akla dayalı bir devlet içinde yurttaşlık aracılığıyla elde edilir. Bu şekilde hiçbir birey, devletin dışında kalmaz özgürlük artık olgusallaşmıştır. Sonuç itibariyle Hegel (2018: 16) açısından yeryüzünde değerli olan tek şey fikirler ve akıldır ve bu aklın ilkelerine göre kurulmuş Prusya Devleti'nde özgürlük açığa çıkmıştır.

Buraya kadar anlatılanlardan yola çıkarak Patten (2005: 102) özgürlüğün olgusallaşmasının üç adımda ele alınması gerektiğini söyler. İlk olarak özgür bir özne özgürlük kavramına ulaşması eğitim ve toplumsallaşma aracalığıyla kendini var etmesiyle ortaya çıkar. İkinci olarak bu süreç bir tanınma ideasıdır. Yani bir kişinin

özgür olması için ötekiler tarafından da tanınması gerekir. Bu tanınma tek taraflı değil karşılıklı bir tanınma olmak zorundadır. Son olarak karşılıklı tanınma ancak özneler belirli toplumsal kurumlara yani aile, sivil toplum ve devletin bir parçası ise gerçekleşebilir. Fakat Patten Hegel'in bu özgürlüğün edimselleştiği devletine karşı iki itirazın bulunduğunu söyler. İlk olarak eğer özgürlük kişinin kendi koyduğu kurallara uymak olarak görülürse o zaman bireyin bütünü olduğu devletin tamamıyla itaat etmesi çok ta doğru bir şeymiş gibi görünmez. İkinci olarak da Hegel'in özgürlüğün olgusallaştığını iddia ettiği Prusya devleti dâhil olmak üzere tarihsel süreç içerisinden otoriter birçok devlete rastlamak mümkündür (Patten, 2005: 199). Ancak Patten bu eleşitirilere bütünüyle katılmaz. Gerçekten de Hegel'in devletinin cumhuriyetçi olduğu kadar liberal yorumlarını da yapmak mümkündür.

Hegel açısından özgürlüğün olgusallaştığı devletinin bu çelişkileri gidermede başarılı olmadığı söylenebilir. Hegel'e göre orta sınıf, devleti ayakta tutan en önemli sınıftı. Orta sınıfı olmayan bir ülke totalitarizme kayar. Rusya buna örnektir. Bu sınıf sivil toplum ile devlet arasında aracı konumdadır, onun kendi çıkarları yoktur toplumun çıkarları tarafından yönlendirilir. Bireyler doğuştan bir sınıfa ait olmazlar kendi bilgi ve yetenekleri sonucu bu konumlarını elde ederler (Avineri, 2003: 158-159). Hegel, orta sınıfı devletin merkezine yerleştirirken kadınları ise sivil toplum ve devletin dışına attı (Neuhouser, 2000: 140-141). Görünürde Hegel'in devleti tikel ile tümelin bütünleştiği bütün özbilinçlerin birbirlerini karşılıklı olarak tanıdığı bir devletti fakat bir burjuva devlet ideolojisi olarak tarihsel ve toplumsal birçok nedenden dolayı tikel ile tümeli uzlaştırmada başarısız olmuştur (Eagleton, 1993: 32). Bu nedenle de efendi ve köle arasındaki çelişkiler var olmaya devam etmiştir.

Hegel'in felsefesi kendinden sonra da çok tartışıldı. Ardılları sağ ve sol Hegelciler diye ayrıştılar. Gerçekten de Hegel'in felsefesi çok soyut gibi görünüyordu. Marx'ın deyişiyle bu baş aşağı duran felsefeyi ayakları üzerine oturtmak gerekiyordu. Bu şekilde Marx bir yandan diyalektiği sahiplenirken öte yandan materyalist tarih anlayışını savunarak idealizmi reddetti (Perry, 2010: 63). Hegel açısından özgürlük tin ile ilgiliydi ve bu kavram görece ancak dini terimler kullanılarak kavranabilecek gibi görünüyordu. Hegel bir idealistti ve tanrının insan zihnine fikirler aracılığıyla tecelli ettiğine inanıyordu. Hegel'in felsefesi ilk olarak materyalist bir bakış açısı ile Feurbach

tarafından eleştirildi ki bu eleştiriler Marx ve onun çağdaşları için de bir temel oluşturacaktı. Marx'a göre tin, bir başka deyişle bilinç biçimleri insan yaşamını belirlemiyordu aksine bu bilinç biçimleri insanların içinde yaşadıkları koşullar tarafından belirleniyordu. İnsanların sahip oldukları fikirler onların maddi yaşamlarının bir sonucuydu (Swain, 2013: 16-17). Marx, Feurbach'ın yoğun etkisi altındaydı çünkü o Hegel'in idealizmini bir tarafa bırakarak materyalist ilkeleri benimsemişti. Hegel'e göre gerçeklik düşüncenin hareketi tarafından yaratılıyordu, Marx ise bunun tam aksini düşünüyordu. Düşünce gerçek hayatının bir tezahürüydü. Bu felsefe, materyalist felsefe olarak görülüyordu. Hegel bir idealistti çünkü o düşünceyi, içinde geçilen maddi süreçlerin soyut bir tezahürü olarak görmek yerine maddi dünyayı dünya henüz mevcut değilken var olan bir ideanın birer kopyası olarak görüyordu (Lenin, 1995: 14-15). Marksizm batı felsefe geleneğinde yeni bir formdu. Bu gelenek felsefi yorumlardan ziyade politik eylemler ile ilgileniyordu. Bu nedenle sadece düşüncenin formları ile ilgilenmez aynı zamanda bu düşünce formlarının nasıl meydan geldiği ile de ilgilenir (Marcuse, 1969: 9). Hegel'in tarihsel aşamaların son durağı olan anayasal burjuvazinin yerine Marx üreticilerin özgür birliği kavramını yerleştirdi. Bu kavram açısından bu birlik kendi üzerlerinde herhangi bir dış gücü reddeder, üyeler kendi rızaları ile işbirliği içerisindedirler. Marx'a göre özgürlük, kimliğinin vatandaş olarak tanımlanmadığı insanların tepelerinde yabancı bir öz olan devletin özdeşleşmek zorunda olmadıkları bir durumda olanaklı hale gelir. Bununla beraber Marx, Hegel'in insanlığın özgürlük bilincinde bir gelişim olduğu fikrine bağlı kaldı (Bottomore, 1993: 260). Marx tarihin öznesi ve itici gücü ne olduğu hakkında Hegel'den ayrılıyordu. Marx açısından bu üretim güçleri sınıf mücadelesi dolayımında bizatihi insanların kendi yapıp etmeleriydi. Hegel açısından ise bu Dünya tinidir (Perry, 2010: 145). Hegel'e göre objektif tarihsel kurallar işler ki bunlar aklın bir yanılmasıdır. Bu nedenle tarih mantıksal bir süreç içerisindedir ki bu süreçte özgürlük ve bilinç açığa çıkar. Medeniyetin her aşaması hem niceliksel olarak hem de niteliksel olarak bir öncekine göre daha yüksek bir forma geçiştir. Marx ise bu kavramı biraz revize etti ona göre tarih üretici güçlerin içinden geçtiği bir süreçtir ve bu süreç, özgürlüğün farkına varılma süreci değil özgürlüğün ön hazırlayıcısı olan bir süreçtir. Akıl sınıflı bir toplumun parçasıdır. Bir başka deyişle bu akıl, sınıflı bir toplumun alt yapısının bir yansımasıdır. Hegel'in ifade ettiği gibi tarihin objektif bir kurallar dizgesi

içerisinde ilerlemesi bir ölçüde bu kuralların herhangi bir nedene dayanmadığı sadece kurallar böyle olduğu için bu akışın meydana geldiği gibi bir anlayışa dayanır gibidir. Marksizm açısından ise tarihin bir amacı ve sonu yoktur tarihin temel yapısı tinsel ve metafiziksel bir temele dayanmaz. Bu şu demektir tarih otomatik olarak belirlenmiş bir süreç değildir. Tarih, tamamıyla insan eylemlerinin bir ürünüdür ve onların aldıkları kararlarla gelişir (Marcuse, 1969: 2-5).

Marx bu açıdan tarihin evrensel soyut fikirlerin kendini gösterdiği bir alan olmadığını düşünüyordu. Bunun aksine toplumsal gerçeklik bu gerçekliğin değişim ve dönüşüm süreçleri incelenerek algılanabilirdi. Lukács gibi marksist kuramcılar da benzer şekilde bu gerçekliğin dışardan tarihe dayatılan bir zorunluluk değil, tarihin kendi yapısının bir yansıması olduğunu düşünüyordu (Perry, 2010: 152). Bilinç salt bir teori veya felsefi bir düşünce değil bizatihi toplumsal bir üretimdir. Bundan hareketle marksistler her döneme özgü sabit bir kategori aramazlar, olgular tarihin içinden geçtiği objektif koşullara dayanır (Marx ve Engels, 1999: 83). Marx Hegelci sistemin söz ettiği bütün bu diyalektik süreçlerin genç Hegelciler açısından düşüncede bilinçte olup biten şeyler gibi göründüğünden söz ettikten sonra materyalist bir tarih anlayışını savundu. Bu anlayışın öncülleri ise dogmalar değillerdir. Tarih bütünüyle gerçek insanlar tarafından, onların eylemeleri ve inşa ettikleri maddi koşullar tarafından şekillendirilir. İnsanlık tarihi ancak canlı insan bireyinin varlığı ile anlamlı hale gelebilir. İnsan özgürlüğünün yolu yalnızca bu maddi koşullar değiştirilerek gerçekleştirilebilir (Marx ve Engels, 1976: 47-48). Özgürlük tarihsel ve toplumsal süreçlerin sonucunda ortaya çıkmış bir olgudur zihinsel bir iş değildir.

Ona göre özgürlüğün sembolü olan Fransız devriminde yer alanlar kendilerini büyük devrimciler olarak görüyorlardı. Toplum, doğa ve dinle ilgili olan her şeyi amansız bir şekilde eleştiriyorlardı. Akıl her şeyin yeter ölçüsüydü. Bütün eski kurum ve gelenekler yıkıldı. Fakat çok geçmeden aklın egemenliğinin aslında bir burjuva devlet egemenliğinden başka bir şey olmadığı ortaya çıktı. (Marx ve Engels, 1999: 164). Devrim siyasal açıdan özgürlüğün vücut bulmuş hali gibi gözükse de Marx, bu devrimi politik olarak bir yabancılaşma durumu olarak gördü çünkü bu devrim özgürlüğü sadece bir vatandaş olmak olarak görür, diğer bir ifadeyle toplumsal bir yaşamın dışında olan devletin bu yaşama dışardan müdahalesi olarak görür. Oysaki bu

sistemde de birey kendi doğasına yabancılaşmış konumdadır. Çünkü birey kendi emeğine yabancılaşmıştır. (Dumenil, Löwy ve Renault, 2011: 184). Marx burjuva demokratların sıklıkla dile getirdikleri eşitlik, özgürlük ve kardeşlik gibi ifadelerin bir yanılsamadan başka bir şey olmadığını söylüyordu. Bu kavramlar insanların gerçeği görmesinde, proletaryanın içinde bulunduğu koşulları görmesini engellemekten başka bir iş görmez (Lenin, 1990: 49-50). Marx'a göre sınıfların devlet çatısı altında uzlaşabilecekleri iddiası burjuva ideologlarının ortaya attığı bir yanılsamadan başka bir şey değildir çünkü devlet egemen sınıfın bir aygıtıdır ve sadece bir sınıfın, bir başka sınıf üzerinde hegemonya kurmasından başka bir şeye yaramaz (Lenin, 2016: 20). Marx, toplumun rastgele bir araya gelmiş bir bütünlük olduğu görüşünü alaşağı etti. O toplumun temelde ekonomik ilişkiler ile şekillendiğini ve bunun tarihsel bir süreç içerisinde gerçekleştiğini söyleyerek temellendirdi (Lenin, 1979: 18).

Marksist kuram açısından devlet burjuvazinin işine yaramaktan başka bir işlevi olmayan bir kurumdur. Bu açıdan devlet toplumun genel çıkarlarını savunmak yerine egemen sınıfların hizmetinde olan bir kurum olarak çalışır çünkü devlet toplumun değil genelde dışardan farklı dinamiklerin baskısı altındadır. Çoğunlukla da ekonomik kaynaklarını bu güçlerden elde etmektedir (Bottomore, 1993: 126-127). Feodal toplumun yıkılması ile kurulan modern burjuva toplumu sınıf karşıtlıklarını yok edememiş tersine yaptığı şey eski sınıfların yerine yeni sınıflar ikame etmek olmuştur. Sömürünün sadece biçimi değişmiştir. Toplum oy hakkına kavuşup görünürde eşit vatandaş olma hakkına kavuşmuştur. Sınıflar birbirlerine daha yaklaşmıştır ama karşıtlıklar daha derinleşmiştir. Burjuvazi iktidara gelmiştir ancak başka bir sınıfı tahakküm altına almıştır. Burjuvazinin tahakkümü altında yaşayan işçi sınıfı ancak gerçekten devrimci bir potansiyele sahiptir (Lenin, 1995: 22-23). Fransız devrimi ile açığa çıkan kardeşlik fikri, Marksist teoride enternasyonalizm şekline bürünmüştür. Burjuvazinin farklı ülkelerde farklılaşan çıkarlarına rağmen işçi sınıfın bütün ülkelerde çıkarları ortaktır. Bu çıkarlar gelip geçici çıkarlar değildir. Bu çıkarlar burjuva egemenliğine son verip toplumsal bir devrim ile sonuçlanacak olan çıkarlardır. Marx ve Engels 1847 yılında Komünistler Birliğine katıldıklarında "Bütün İnsanlar Kardeştir" sloganını "Bütün İşçiler Kardeştir." şeklinde revize etmişlerdi. Marx açısından tarihsel gelişim süreci sona yaklaşmamıştır. Modern dönemin kapitalist toplumu ne tarihin sonu ne de amacıdır. Tarih ancak insanlığın bir başka deyişle

proletaryanın özgürleşmesi durumunda daha iyi olana doğru diyalektik bir ilişki içerisinde olabilir (Bottomore, 1993:209). Marx'ın devlete yönelik eleştirileri onun Hegel'den ayrıldığı önemli noktalardan biridir. Marx, Hegel sonrasının etkili filozoflarından biri, Marksizm de en etkili ideolojilerinden biri oldu. Avrupa'da bir hayalet dolaşmaya başlamıştı. Bu, komunizm hayaletiydi. Bir sonraki bölümde Marksist ideolojinin etkisi ile oluşmuş Erebê Şemo'nun Jiyana Bextewar adlı romanını inceleyeceğiz.

İKİNCİ BÖLÜM
JIYANA BEXTEWAR, MARKSİZM VE ÖZGÜRLÜK

Bir önceki bölümde anlatılanlar ışığında, dünya tarihinde bir ulus olarak Kürtler, buraya kadar anlatılan süreçlerin birçoğunu yaşamadığı söylenebilir. Ancak; bu süreçlerin yarattığı düşünsel süreçlerden dolaylı olarak veya doğrudan etkilendiler. Hegel'in söylediğinden yola çıkarsak Kürtler'in bir devlete sahibi olmadığı, bunun için de özgürlük bilincine sahip olmadığı düşüncesi doğru bir düşünce değildir.[13] Şurası bir gerçek ki Kürtler modern dönemlerde bir devlet sahibi olmasalar da modern dönem öncesinde bir şekilde kendilerini yönetmiş oldukları, devlete benzer yapılara sözgelimi "Mirlikler ve Beyliklere" sahip olmuşlardır. Kürtler iki büyük güç olan Osmanlı ve İran arasında bölünmüş olsalar bile bu ülkelerin Kürtler üzerinde doğrudan hükmetmek gibi bir arzuları yoktu. Bazı stratejik bölgeler dışında, savaş zamanında asker ve bazı küçük vergiler karşılığında Kürdistan'ın egemenliğini Kürt mirlerine bırakmışlardı (Bruinessen, 1992: 177-179). Ancak bu diyalektik süreç Avrupa'da olduğu gibi işlememiştir.

Kürtler, ne Aydınlanma dönemine ne Fransız Devrimine ne de 1844 devrimlerine tanıklık etmişlerdir. Bununla beraber bütün bu süreçlerin yarattığı etkilerden dolaylı ya da doğrudan etkilendiler. Kürt coğrafyası üzerinde kurulan modern devletler, Kürtlerin geleneksel toplumsal organizasyonlarını yok ederken kurulan yeni devletlerde Kürtler kendilerine yer edinemediler. Bu nedenle Kürtler, farklı coğrafyalarda farklı amaçlara yönelseler de temelde mücadeleleri bir tanınma mücadelesidir ve bu onların kimliğinin kuruluşunda önemli rol oynadı (Natali, 2009: 19-20).

[13] Şunu belirtmekte fayda vardır Hegel Tarih Felsefesinde Zend, Med ve Pers halkarının tinlerinden uzun uzadıya bahseder. Onun açısından Persia'dan geçen bir Avrupalı hala kendisini evinde hissedecektir. Ancak bu halklar Kürtler'in ataları olarak görülseler bile bu konu hem tartışmalı olduğu için hem de bu çalışmanın içerdiği tarihsel dönemin dışında kaldığı için burada ayrıca ele alınmayacaktır (Hegel, 2006b: 138-170).

Bu mücadele Kürtler açısından farklı uğraklardan geçerek gelişti. Bütün bu süreçleri ve tanınma mücadelelerini ele alıp incelemek bu çalışmanın çok ötesindedir. Bu nedenle, bu çalışmanın konusu Kürt romanı olduğu için Hegel'in Stoacı, Kuşkucu ve Hristiyan bilinci olarak ele aldığı bu üç uğrak yerine üç ideolojik açıdan efendi ve köle bilinçlerinin tanınma mücadelesinin ele alınacağını daha önceden söylemiştik. Bu açıdan birinci uğrağımız Kürt romanının doğuş yeri olan Sovyet Rusya olacaktır. Bu uğrakta, Marksist perspektiften emekçilerin tanınma mücadelesi ele alınacaktır. Marx, tarihsel ve toplumsal açıklamalarını Hegel eleştirileri aracalığıyla şekillendirse de emek sorununu Efendi ve Köle Diyalektiği tartışması ile temellendiriyordu. Efendi Köle Diyalektiği onun tartışmasının merkezini oluşturuyordu (Marcuse, 1989: 93-94). Bu nedenle bu bölümde Erebê Şemo'nun Jiyana Bextewar adlı romanı, Marksist perspektiften incelenecektir.

2. 1. ANLAMA AŞAMASI

2.1.1. Bakış Açısı

Bir anlatı analizi, daha çok anlatının hangi yöntemle yapıldığı ile ilgilidir. Kelimeler ve cümleler nasıl seçilmiştir. Hikâye okuyucuya nasıl sunulmuştur. Olayların kronolojik sıralaması nasıldır? Gibi birçok farklı sorular ile anlatı incelenmesine başlanır. Ancak bütün bu sorular anlatıcının kim olduğu sorusu ile yakından ilişkilidir. Gerard Genette anlatıyı üç seviyede ele alır: anlatı, söylem ve hikâye. Genette ses ve mode (kip) arasında önemli bir ayrım yapar. Ses kimin konuştuğu, Mode kimin gördüğüdür bir başka deyişle hikâye tarafından sunulan bakış açısıdır. Bakış açısı odaklanmak ile ilgilidir (Fludernik, 2009: 98).

Bir edebi anlatıda yazar ve anlatıcı aynı kişi olmak zorunda değildir. Bazı durumlarda anlatıcı metin içindeki bir karakter olabilirken bazı durumlarda ise yazarın kendisi de olabilir. Anlatıcı, metni anlatan kişinin bir başka deyişle metinde konuşan kişinin sesidir. Bu durumda anlatıcı hikâyenin içinden biri ya da hikâyenin dışında biri de olabilir (Jahn, 2015: 61-86). Bununla beraber genelikle anlatıcı ile yazarın aynı kişi olmadığı kanısı yaygındır. Ancak çoğunlukla anlatıcı ile yazarı birbirinden ayırmak sanıldığı gibi kolay değildir. Özellikle otobiyografik anlatılar için bu durum çok daha karmaşıktır. Çünkü böyle durumlarda yazar ve hikâyenin ana karakteri genellikle aynı

kişidir (Herman ve Vervack, 2005: 16). Jiyana Bextewar'da anlatıcı ile yazar aynı kişi değilmiş gibi görünür. Anlatıcı, üçüncü tekil şahıs anlatıcıdır. Bir başka deyişle anlatıcı bütün olayları önceden gören tanrısal (omniscient) anlatıcıdır. Bu tür bir anlatıcı kurgusal dünyanın en üzerinde durarak her şeyi kendi kelimeleri ile anlatır. Böyle bir anlatıcı okuyucuya açıkça toplum ve insanlar hakkında ne düşündüğünü göstermeye çalışan bir anlatıcıdır. Karakterler ayrıntılı bir şekilde anlatılarak okuyucuya karakterler hakkında ne düşünülmesi gerektiği mesajı verilmelidir (Herman ve Vervack, 2005: 31). Jiyana Bextewar'da anlatıcı bunu sık sık yapar. Her bir karakteri ayrıntılı bir şekilde anlatarak kimin hangi role sahip olduğunu açık bir şekilde ifade eder.

Milazim merivek bejinzirav î bilind bû. Simbêlekî reş î nazik lê bû. Pozê wî kaw î pîjînî, anegorî sifetê wî bû. Çav û birîyên wî jî reş bûn. Kincên eskeriyê ên reş lê bûn. Ew kinc kaw li bejna wî dihatin, fînoyekî sorî li sêrî bû, nîşaneyek li enîyê dibirîqî. Deste wî û serçavê wî çîl î qeraş bû, nîşaneyek li eniyê dibiriqî, sûretê wî sor dikir mîna Sêvan, gava ku milazim xeber dida, qotka fînoyê wî bi vî alîyî dihejîya, meriv ne bixwara, ne bida li milazim bênêrîya. Kivş bû, wekî ew î jî ji malek maqûl bû.

Qeymeqam merivekî hûrpiz î tijî bû, zikê wî wisa mezin bû, gava ku bi rê ve diçû, te digot kulfetek li ser roj bi rojan e… Serîyekî mezin lê bû, meriv digot dewsaserî eyarekî toraqê yî tîjî dewisandine dane ser milên wî. Serê wî ew qas mezin bû, wekî fîno nediçû sêrî, ew fîno himangî li ser tepika wî disekinî. Desten wî zaf î dirêj bûn, bipirç bûn, te digot lepên hirçan in. Serçavê wî jî pirça reş bû, ji wê pirçê, meriv birûsiya çavên wî pak nedîdît, çimkî birîyên wî wisa dirêj bûn, dihatin diketin serçavê wî (Şemo, 2015: 24).

(Mülazım ince uzun boylu biriydi. İnce kara bir bıyığı vardı. Burnu da düzgün yüzüne uygundu. Gözleri ve kaşları da karaydı. Siyah askerlik elbiseleri de üstündeydi. Bu elbiseler ona çok yakışıyordu, başında kırmızı bir fînosu vardı, alnında bir işaret parlıyordu, yüzü elma gibi kıpkırmızıydı, mülazım konuştuğu zaman fînonun başı bir o yana bir bu yana sallanıp duruyordu. Hiçbir şey yiyip içmeden, sadece durup mülazıma bakmak istiyordu insan. Onun soylu bir aileden geldiği aşikârdı.

Kaymakam kısa boylu tıknaz biriydi, karnı o kadar büyüktü ki yolda yürüdüğünde sanki günden güne ağırlaşan bir yükü vardı… Büyük bir kafası vardı zanndersiniz ki baş yerine omuzlarının üzerine büyük bir torba çökelek yerleştirilmişti. Kafası o kadar büyüktü ki fîno başına yerleşmiyordu, sadece kafasının tepesinde duruyordu. Elleri çok uzundu, kıllıydı, zannedersin ki bir ayının elleriydi. Yüzü de kıllardan dolayı simsiyahtı, bu kıllardan yüzünü göremezdiniz çünkü kaşları o kadar uzundu ki yüzünü kapatıyordu.)

Burada da görüldüğü gibi anlatıcı bütün karakterleri tek tek anlatır. Onların güçlü ve zayıf yönlerini iyi mi kötü mü olduklarını, hangi toplumsal sınıflara dâhil olduklarına kadar ayrıntılı bir şekilde anlatır. Anlatıcı sadece karakterlere değil bütün olaylara hâkimdir. Hangi olayın ne zaman gerçekleştiğini ve bu olaylardan ne anlamamız gerektiğini de anlatır. Bununla beraber anlatıcının yazardan farklı bir kişi olduğu düşüncesine kapılmamız için hiçbir neden yoktur çünkü Şemo daha romanın girişinde, anlatıcının kendisi olduğunu ifade eder. Romanın önsözünde (Pêşxeber) Şemo, bu romanı yazma gerekçesini açıkça dile getirir.

> *Xwendevanêd ezîz, ev romana ewilîn e ji emre Kurmancan. Ez çar salan xebitim ku vê romanê binivîsim. Di vê nivasara xwe de ez xebîtim ku bidim kifşê qebîleke Kurmancan, çawa di bin bandora padşayan, began axeleran de li welatê Romê dijî. Çawa belangazî û zelûliyê li vê dere dibîne û çawa ew xwe li welatê Ûris digre, direve tê (Şemo, 2015: 7)*
>
> *(Değerli okuyucu bu roman, Kürtlerin yaşamına dair ilk romandır. Tam dört yıl çalıştım. Bu çalışmamda bir Kürt kabilesinin Osmanlı'da beylerin, ağaların ve Padişahların egemenliği altında nasıl yaşadığını göstermeye çalıştım. Bu topraklarda nasıl bir fakirliği gördüklerini ve nasıl Rusya'ya yönelip kaçtıklarını göstermeye çalıştım.)*

Burada görüldüğü gibi daha romanın başında Şemo, anlatıcının yazar ile aynı kişi olduğunu ifade etmiştir. Bununla beraber bir anlatıda anlatıcı kapalı ya da açık olabilir. Kapalı anlatıcı, okuyucu ile konuşmaz, araya girerek anlatının kendisine müdahale etmez. Bu tür bir anlatıda anlatıcının kim olduğu ayırt edilemez. Anlatıcının okuyucuya bir mesaj verme kaygısı yoktur. Açık bir anlatı da ise anlatıcı ben ve biz gibi bir anlatı dili kullanarak okuyucuya verilmek istenen mesajın ne olduğu hakkında bilgi verir, onu yönlendirir. Bu anlatıcı olaylara müdahale ederek felsefi bir mesaj vermeye çalışarak onu yönlendirir (Jahn, 2015: 63-64). Jiyana Bextewar'da böyle bir anlatıya rastlamaktayız. Anlatı ilerledikçe aslında bahsedilen olayların Şivanê Kurmanca'daki gibi otobiyografik bir anlatı olmasa da Şemo'nun bizatihi tanık olduğu olaylar olduğunu görürüz. Şemo bütün olay örgüsüne hâkimdir. Anlatıcı bize bütün bu tarihsel olayları tam bir bütünlük ve uyum içerisinde verir. Önemli olayların üzerinde özellikle durulur, verilmek istenen mesaj açıktır. Emekçiler bir başka gücün, padişahın, beyin veya ağaların baskısı altındadırlar. Bu mesajın okuyucu tarafından tam olarak anlaşılamayacağı düşünüldüğü durumlarda ise anlatıcı araya girerek okuyucuya yardımcı olur.

Gerek ê em bibêjin xwendevanên xwe, Emerîk meriveki kesîb bû, xweliya nefere wî jî hindik bû, bi belengazî dixebitî, nedixebitî îdareya zarên wî nedibû. Wexta dibû zivistan Emerîk diçû Tiblîsê, hemalî dikir, dixebitî heta biharê, gava ku çandina ekin nêzîk dibû, bi belekîyên berfa ewîlîn re Emerîk dîsa vedigerîya dihat mala xwe, dest bi çandina ekin dikir (Şemo, 2015: 76-77).

(Okuyucularımıza söylememiz gerekir ki Emerîk emekçi bir insandı, ancak toprağı azdı, fakirlik içinde çalışıyordu. Kış olduğunda Tiflis'e gidiyor, orda hamallık yapıyor, bahara kadar çalışıyordu. Ekin zamanı yaklaştığında ilk kar toprağa düşer düşmez, Emerîk tekrardan eve geri dönüyor toprağı ekip biçmeye başlıyordu.)

Gerek ê em bibêjin ji wan mêrên ku hatibûn ber dara mirazan yek hebû navê wî Salih Beg bû, wî gelek zilm, şer û şiltaq bi xelqê re kiribû, kurekî wî hebû, ew kur jî du salan li ser hev nexweş bû, di nav ciyan de bû, cîranan digot; wekî ew nexweşiya kurê wî ji wê yekê ye, çimku Salih Beg gelek xirabî bi xelqê re kiribû (Şemo, 2015: 152).

(Söylememiz gerekir ki Mirza ağanın önüne gelenlerden biri de Salih Bey'di. O, halka çok fazla zülmedip acı çektirmişti, bir oğlu vardı, o da iki senedir hasta bir şekilde yatağında yatıyordu. Komşularına göre oğlunun hastalığı onun yüzdendi çünkü Salih Bey halka çok fazla zülmetmişti.)

Xwendevanêd ezîz, di vê kaxiza Vrasiyan de em dibinin, wekî partiya Daşnakan ji Roma zilmkar re lava dike, destê wan hê ji xwîna gundîyên Ermenî û Kurd ziwa nebûne. Ciyê bilasebep û bêguneh kal, pîr, jin û zar hatine qirkirin (Şemo, 2015: 180)

(Değerli okuyucu, bu Vrasiyan kâğıdında görüyoruz ki, Taşnak Partisi zalim Romlar'dan yardım istiyor hâlbuki onların elinde var olan Ermeni ve Kürt kanı henüz kurumamıştı. Sebepsiz yere, suçsuz günahsız birçok kadın, yaşlı ve çocuğu katlettiler.)

Bu örneklerde de görüleceği gibi anlatıcı, araya girerek okuyucuda kafa karışıklığına yol açabilecek durumları açıklamak ister. Girişten başlayarak romanın sonuna kadar anlatıcının yaptığı temel şey, emekçi sınıfın düşmanlarının kimler olduğunu açık bir şekilde okuyucunun zihninde canlandırmaya çalışmaktır. Konuşanın kim olduğunu gördükten sonra şimdi de kimin gördüğüne bakalım. Bir başka deyişle anlatının bakış açısına. Fakat bundan önce anlatıdaki kişilerin kim olduğuna bakılmalıdır. Bir edebi eserde olayın gerçekleşmesi için bir şahıs kadrosuna mekân ve zamana ihtiyaç duyulur. Bu üç unsur, birbirinden ayrılamaz. Ama bunların içerisinde öncelikle olayın gerçekleşmesi için bir şahıs kadrosunun var olması elzemdir. Çünkü bütün olaylar ancak bir şahıs kadrosu aracılığıyla birbirlerine bağlanabilir. Bu nedenle

edebi eserde olay örgüsünün gerçekleşmesi için en az iki kişiye ihtiyaç duyulur (Aktaş, 1991: 48). Bir anlatıda olaylar, anlatı kişilerinden ayrı düşünülemez. Kişilerin hikâye içinde oynadıkları rol önemlidir. Bu kişilerin bazıları hikâye içinde aktif bir şekilde rol alırken bazıları da daha pasif bir şekilde yer alır. Pasif kişiler, olay örgüsüne çok kısa bir süre için dâhil olup ortadan kaybolurlar. Aktif kişiler ise anlatının merkezinde yer alırlar. Karakterlerin bir rolü de olabilir birçok farklı rolleri de olabilir. Bazen bir rol, birçok karakterin de dâhil olduğu bir rol olabilir. Marksist tarih felsefesi açısından değerlendirildiğinde, insan tarihin öznesi olarak karşımıza çıkar, sınıfla toplum yapısı da bu tarihin nesnesidir. Böyle bir anlatıda iki farklı anlatı türü ortaya çıkar. Birincisi mücadele ve arayış içerisinde olan proletaryanın, ikincisi de proletaryanın mücadele ve arayışını engellemek ile görevli olaran kapitalistlerin anlatısıdır (Herman ve Vervack, 2005: 52-53). Jiyana Bextewar'da bu açıdan birçok farklı kişi vardır. Bu kişilerin bazıları anlatının temel bir parçası olarak karşımıza çıkarken bazıları da anlık bir şekilde görünüp kaybolur. Ama genel olarak iki grubun anlatısından söz etmek mümkündür. Birinci gruptaki kişiler emekçiler, öteki gruptakiler ise feodaller ve burjuvazidir. Bu iki grubun kişileri şunlardır:

Silêman Bey Zîlan aşiretinin lideridir. Türkçeyi iyi konuşabilmekte, aşiretinin üyelerinin emeklerini sömürmekte, onlara işkence etmektedir. Aynı zamanda Osmanlı Devleti ile arası iyidir. Padişahın mülazımını evinde misafir ederken padişahın bir dediğini iki etmemektedir. Köylüler fakirlik içerisindeyken o köye gelen mülazım ile birlikte eğlenceler düzenler. Padişahın yereldeki temsilcisi olarak hem kendi hem de padişah adına vergi toplar. Erebê Şemo her ne kadar giriş kısmında romanın Silêman Bey'in yaptığı zülümler üzerine temellendiğini söylese de Silêman Beg sadece romanın ilk bölümlerinde görünür ondan sonra kaybolur bir daha da gözükmez. Evdila Beg, Birinci Dünya Savaşı'nın başlaması ile birlikte Rus Devleti'nin safında yer alır. Kürt köylerini dolaşarak asker ve yiyecek toplar. Emerîk'i cepheye, orduya erzak ulaştırması için cepheye yollar. Arabasını veya öküzünü vermek istemeyenleri jandarmaya bildirir. Jandarma bu kişileri feci şekilde döver. Qelender zengin bir faizcidir. Kıtlık zamanında halka faiz ile para dağıtıp emeklerini sömürür. Parasının hesabını bilmez. Halk kıtlıktan kırılırken o servetine servet katmak ile meşgudür. Aynı zamanda kimseye bir kuruşunu vermeyecek kadar da cimridir. Emerîk Sipkan kabilesindedir, Sipkanlar da Zilan aşiretindendirler. Emerîk Dêrik köyünde yaşar.

Emekçi bir köylüdür. Silêman Bey'in yaptığı bütün kötülüklere şahit olur. Padişahın mülazımı köye gelip haraç istediğinde artık bu köyde durmanın zor olduğunu görür. Ağadan ve mülazımdan kurtulmanın yegâne yolunun bu topraklardan kaçmak olduğunu düşünür ve Rusya' ya kaçar ancak burada da Evdila Bey gibi, yeni ağalar ile karşı karşıya kalır. Bir Bolşevik olan Misto ile tanışır. Daha sonra ağalara karşı mücadele etmeye karar vererek Bolşevik olur. Bolşevikler ile birlikte Menşevikler'e, Taşnaklar'a, Çar'a karşı mücadele eder. Romanın sonuna doğru oğlu Sehid İkinci Dünya Savaşında Alman faşizmine karşı savaşa katılır. Emerik oğlu ile gurur duyar çünkü o artık büyük kahraman bir devrimci olmuştur.

Seyrana Belengaz'ın kocası İbrahim, Mistefa Bey'in çobanlığını yapar. O da kocası da gece gündüz çalışıp emek sarfederler. Mistefa Bey, İbrahim' e sürekli hakaret eder. İbrahim ondan bir kepenek ister ancak bu basit isteği şiddetle reddedilir. Daha sonra soğuğa dayanamayarak yaşamını yitirir. Seyran çocuğu ile birlikte Mistefa Bey'in yanına gider aç olduğunu evde yiyecek bir şey olmadığını kendisine birkaç koyun vermesini söyler. Ancak Mistefa Bey buna şiddetle karşı çıkar. Buna mükabil Seyran'a, gelip hem kendi bostanında çalışmadığını hem de beylik hakkını vermediğini bu nedenle de Seyran'ın Bey'e borçlu olduğunu söyler. Seyran pişman bir şekilde eve geri dönmek zorunda kalır. Bir gün Seyran'ın oğlu Muhammed oyun oynarken Mistefa Bey'in oğlu ile kavga eder bunu gören Mistefa Bey, Muhammed'i öyle bir dayaktan geçirir ki Muhammed bu dayak neticesinde ölür. Jandarmalar köye gelirler ama hiçbirşey yapmazlar. Seyran'ın elinde kalan son koyunları da Evdila Beg elinden alır.

Misto, romanın ortalarına doğru karşımıza çıkar o bir Bolşeviktir ve komünizmi Kürtler arasında yaymaya çalışır. Bolşevik harekette öncü bir rol oynayarak birçok kürdü Bolşeviklerin saflarına katmaya, Marx ve Lenin'in eserlerini ve düşüncelerini Kürtler arasında yaymaya çalışır. Zaman zaman işkence görse de hiçbir zaman inandığı değerlerden vazgeçmez. Hem Ekim Devrimi'nde hem de Bolşeviklerin iktidara gelmesinde aktif bir rol oynar. Devrim gerçekleştikten sonra da yine hareketin içinde çalışmaya devam eder. Daha sonra kendini akademik çalışmalara verir, Kürtçe bir alfabe yapmaya çalışır. Açaryan ve Qapansyan'ın tavsiyesi ile akademisyen Orbelli'nin yanına gidip akademik çalışmalarına devam eder.

Sovyet romanlarında bir romanın başarılı sayılmasının ölçütü, daha çok bir militan olan kahramanın yüceltilmesi esasına dayanır. Sözgelimi Gorki'nin Ana romanı böyle bir romandır (İdil, 1983: 78). Jiyana Bextewar'da bu kişi olan Sehîd, Emerîk'in oğludur yani emekçi bir köylünün oğludur. Yiğit bir delikanlı olan Sehid, Beylerin çocuklarını çoğu zaman döver onların karşısında hiçbir zaman boyun eğmez. Büyüdükçe o da babasının izinden giderek Bolşeviklerin safına katılır. Leningrad'a giderek burada Misto'nun ders verdiği "Küçük Milletler Ensitütüsü'nde" okur. Bu arada köylerde Kolhozlar kurulmuştur ancak sınıf savaşı halen devam etmektedir. Emerik köye dönerek köylüler ile birlikte üretmeye devam eder. 1939 yılında Komunist Parti'nin kurultayına katılır. Komunist Parti onu Marksist Leninist teoriyi öğrenmesi için Rusya'ya gönderir. Sehîd artık iyi bir Marksist olmuştur. Bu arada İkinci Dünya Savaşı patlak verir, Sehid savaşa katılarak büyük başarılara ve kahramanlıklara imza atar.

Bir anlatıda genel olarak anlatının kendi içerisinde birçok farklı karakter ve bu karakterlerin herbirinin de kendine ait bir bakış açısı bir perspektifi vardır. Gérard Genette bakış açısı veya perspektif terimi yerine odaklanma terimini kullanır. Farklı kavramlar kullanılsa da temel olan şey metinde anlatılan olayların inançların veya grupların bilinçlerinin bir karakterin perspektifinden anlatılması olarak düşünülebilir (Derviş Cemaloğlu, 2016: 92-93). Bakış açısı olayların kimin tarafından görüldüğü ile ilgilidir. Yani bu olayların hangi karakterin bakış açısından görüldüğü ile ilgili bir durumdur. Bu metnin anlatısının temelinde kimlerin yer aldığı ile ilgilidir. Bu bakış açısı tek bir karakterin bakış açısı da olabilir. Birçok farklı karakterin bakış açısından ya da bir grubun bakış açısından da anlatılabilir (Jahn, 2015: 61-86). Hikâye anlatıcının bakış açısından veya hayali bir kişinin bakış açısından anlatılabilir.

Jiyana Bextewar'da anlatıcı üçüncü tekil şahıs iken, olay örgüsü ise birçok farklı kişi tarafından görülür. Bakış açısı tek bir kahramanın bakış açısı değildir bir başka deyişle olaylar tek bir kişi tarafından görülmez. Erebê Şemo, romanın girişinde bu konuya da açıklık getirerek bizi bilgilendirir. Hikâye bir tek kişinin hikâyesi değil, bir kabilenin yani Sipkan kabilesinin hikâyesidir. Romanın başkişisi olan Emerê Sehid bu kabilenin arasından çıkmıştır. Ancak Emerê Sehîd bütün anlatı boyunca çok az karşımıza çıkar. Romanda birçok farklı kişi vardır, bunların her biri kendi hikâyesini

anlatır. Ama özünde anlatılan kendi hayat hikâyelerinin bir anlatısı değil bir toplumsal grubun anlatısıdır. Bu grup emekçilerdir ve bütün anlatı boyunca bu grubun karşısında beyler, padişahlar, Kulaklar, Menşevikler, Çar veya Taşnak gibi birçok farklı grup yer alsa da bütün bu olayları görenler emekçilerdir.

Ozman, tu nizanî hinek begên me xayîn in bi miletê xwe re, hila ji Romê xirabtir in. Ew şixulê me Kurmancan xirab dikin. Weki casûsiya wan nî bûya halê cimaeta me ew qas xirab nedibû (Şemo, 2015: 27).

(Ozman, bazı beylerimizin kendi halkına ne kadar hayin olduklarını bilmiyor musun? Romlardan daha kötüdürler. Onların ajanlığı olmasaydı cemaatimiz bu kadar kötü durumda olmayacaktı.)

Tê bira we, wexta Ozman hê nehatibû kuştin, wî rastî digot, wekî dijminê me Kurmancan beg in. Tu dibînî wan çi anîne sere wê jinika belengaz. Gunehê gurên sere çiyayan jî bi wê tê (Şemo, 2015: 94).

(Hatırlıyor musunuz? Ozman henüz öldürülmeden önce gerçeği söylüyordu. Kürtlerin düşmanları beylerdir. Görüyor musunuz o zavallı kadının başına neler getirdiler. Dağ başındaki kurtlar bile ona acıyor.)

Erê weleh xwediyê me kesîban Lenîn e, Partiya Bolşevikan e, em gerek ê îro gişk li Digorê bibêjin dixwazin diwan pale û gundiyan (Şemo, 2015: 126).

(Evet biz fakirlerin önderi Lenindir, Bolşevik Partidir. Bugün Digor'da hepimiz işçi ve köylü yönetimi istediğimizi söylemeliyiz.)

Em ê gişk mîna merivekî li pê partîya xwe (Bolşevîkan) herin, ji bo azakirina temamîya pale û gundîyên Ermenîstanê ji zelûliya zidî şoregeran hindûrê dewleta me û ên ji dewleta me der… (Şemo, 2015: 178)

(Hepimiz bütün Ermenistan'ın işçilerini ve köylülerini hem kendi devletimizin devrimcilerini hem de diğerlerini fakirlikten kurtarmak için tek bir insan gibi partimizin (Bolşevikler) arkasında duracağız.)

Özetle romanda anlatılan olaylarda tek bir kişinin bakış açısından değil birçok kişinin bakış açısından anlatılır. Bu farklı kişilerin her birinin ayrı ayrı bir öyküsü yoktur hepsini birbirine bağlayan ortak bir yön vardır ve bu ortak yön onların fakir ve emekçi olmasıdır. Bu nedenle anlatı bir "biz" anlatısıdır. Olayları gören bir kişinin değil bir grup olarak emekçilerin anlatısıdır.

2.1.2. Mekân

Olaylar belirli bir zaman ve mekânda gelişir. Mikhail Bakhtin (2001: 315-334) bu zaman-mekânlarını kronotop olarak adlandırır. Kronotop zaman ile mekân arasında toplumsal deneyimler tarafından inşa edilen iç ilişkilerin edebiyatta görülmesi olarak da tanımlanabilir. Bir edebi eserde zaman ve mekân birbirinden ayrılamaz şekilde birbiriyle bağlantıldır. Bu açıdan Bakhtin birkaç kronotop belirlemiştir. Bunlar yol, şato ve misafir odası gibi kronotoplardır. Yol kronotopu tüm toplumsal sınıfların bir araya geldiği bir karşılaşma noktasıdır. Yol hem insanlar için bir başlangıç hem de bir sonu ifade eder, bu nedenle insanların zihninde yol imgesinin önemli bir yeri vardır. Ortaçağ romanslarında şövalye çoğunlukla bir yolculuğa çıkar ve olaylar büyük çoğunlukla bu yol sürecinde gerçekleşir. Misafir odaları daha çok entrikaların döndüğü odalardır. Şatolar uzak geçmişin tarihselliğn bir simgesidirler. Kronotoplar metnin anlatısında, yer ve olayların düzenlenişinde önemli rol oynayan yapılardır. Zaman ve uzam, kronotoplar sayesinde daha görünür hale gelir. Edebi metnin felsefi ve toplumsal temeli, bu zaman-uzamın içinde görülebilir bir hal alır. Kronotoplar, bu nedenle toplumsal ilişkileri, metnin dünya görüşünü anlamamıza yarar. Kronotoplar metnin ideolojisini dünya görüşünü temelini oluşturur çünkü bunlar aynı zamanda metinde eyleyen karakterlerin nasıl kurgulandığı ile de ilgilidir. Toplumsal gerçeklikle ilişkili kişiler ve eyleyenler kronotoplar ile birlikte düşünüldüğünde ancak açıklanabilir. Bu nedenle bir anlatıda kişilerin rolleri ve olaylar, zaman ve mekândan ayrı olarak düşünülemez.

Özetle her edebi tür, her söylem, kendi mekânlarını var etmek zorundadır. Örneğin daha aşağı sınıfların hikâyelerinin anlatıldığı otobiyografik bir roman olan Pikaresk romanında mekânlar daha çok romanın ana karakterinin topraklarıdır (Herman ve Vervack, 2005: 56-58). Jiyana Bextewar'da anlatılan öykü emekçilerin öyküsüdür. Bu nedenle bu sınıfla ilişkilendirilmiş köy, miting meydanları, kolhozlar ve savaş meydanları anlatı mekânları olarak daha çok karşımıza çıkar.

Jîyana Bextewar'da birçok farklı mekân vardır. Roman Entab'da başlar burası Sîpanê Xelatê yanı bugünkü Süphan dağının eteklerinde bir yerdir. Burası Zilan aşiretinin yaşadığı yerdir. Ancak roman ilerledikçe romanın ana kahramanı olan Sipkan kabilesi başka yerlere göç eder; burası Kars'ın köyleridir. Hesencano bir Kürt

Yezidi köyüdür (Kılıç, Mutlu ve Ada, 2015: 25). Bununla beraber olaylar Digor'un birçok farklı köyünde de geçer. Sonrasında bu göç olayı devam eder, Ermenistan'a ve Gürcistan'a göç ederler. Misto ve Sehîd ülkenin başkenti olan Leningrad'a da giderler. Özetle romanda birçok farklı mekân vardır.

Bununla beraber romanın ana mekânları köylerdir. Sipkan aşireti nereye giderse gitsin köy, emekçilerin temel yaşam alanı olarak karşımıza çıkar. Bu dönemin koşulları açısından köyün bir mekân olarak romanda anlatılması oldukça anlaşılır bir durumdur. Çünkü "Ekim Devrimi" büyük ölçüde köylü kitleleri sayesinde gerçekleşmişti. Bu nedenle Bolşevikler özel olarak köylü kitleleri ile ilgileniyorlardı çünkü onlara göre Bolşevizm, Marksizmin proleter devrim çağına bir uyarlanmasıydı. Köylülüğün yaygın olduğu bir ülkede başlamış ama emperyalist bir çağın devrimci bir hareketiydi (Stalin, 1979: 116-117). Köy köylülerin kendi yaşamları ile özdeşleştirdikleri, ekip-biçtikleri, ürettikleri yerdir. Köy, köylülerin kendilerini mutlu hissettikleri yer olarak karşımıza çıkar.

Köyün yanı sıra miting meydanları da önemli mekânlar olarak görülür. Özellikle de "İşçi Bayramı" gibi bayramlarda işçilerin bir araya geldiği, toplandığı meydanlardır buralar. Bu meydanlar işçilerin, köylülerin; feodalite ve burjuvaziye karşı mücadele ettikleri, kendilerini de değiştirip dönüştürdükleri alanlar olarak karşımıza çıkar.

Bir diğer mekânda "Kolhozlardır". Kolhozlar kolektif çiftliklerdir, üretim araçlarına köylülerin el birliği ile sahip olduğu çiftliklerdir. Bu çiftlikler sayesinde köylüler arasında var olan çatışma ve mücadeleler ortadan kaldırılmaya çalışılmıştır. Köylüler bu sistemde kendileri için ekip biçerken onların dışındaki yabancı bir gücün onların emeklerini sömürmesine engel olacakları mekânlardır (Bottomore, 1993: 334-335). Kolhozlar Ekim Devrimi'den sonra Rusya'da yaygın hale geldi. Jiyana Bextewar'da kolhozlardan bahsedilir, topraksız köylüler artık toprağa sahip olmuşlardır.

Bir diğer mekân da savaş meydanlarıdır. İşçiler, kendileri ve yarattıkları sistem için mücadele etmek zorundadırlar. Bu nedenle savaş, işçilerin karşısına bir zorunluluk olarak çıkar. Romanın farklı bölümlerinde farklı savaş biçimlerine rastlarız. Romanın

en sonunda Sehîd'in İkinci Dünya Savaşı sırasında, savaş meydanında gösterdiği kahramanlıklar ile son bulur. Zavallı köylülerin arasından çıkan Sehîd, artık büyük bir savaş kahramanıdır.

2.1.3. Zaman

Anlatı zamanı olayların meydana geldiği süre olarak adlandırılabilir. Genel olarak hikâye zamanı ile söylem zamanı aynı değildir. Söylem zamanı hikâyenin zamanı aksine hızlandırılabilir. Sözgelimi anlatıcı tarafından gereksiz olarak görülen zamanlar çok kısaca özetlenebilir. Ya da daha önemli olarak görülen bölümler yoğun bir şekilde hızlandırılarak anlatılabilir (Fludernik, 2009: 32). Jiyana Bextewar'da zaman, 1877 yılında başlar. Bu tarih aynı zamanda 93 harbi olarak bilinen büyük Osmanlı-Rus Savaşı'nın başladığı tarihtir. Bu tarihte özellikle Doğu Anadolu'da var olan birçok yer Rusların kontrolüne geçer. Zaten Erebê Şemo, Sipkan kabilesinin hikâyesine, Ruslar'ın ne kadar temiz bir ulus olduğunun bu tarihten itibaren anlaşıldığını söyleyerek başlar. Zaman bu tarihten sonra da kronolojik bir şekilde devam eder. Roman'da anlatılan zaman romanın başlıkları altında anlatılmıştır. Tabi seçilen bu zaman rastgele bir zaman değildir. 1877 yılında Osmanlı-Rusya arasında meydana gelen savaşın ayrıntılarını çok anlatılmaz. Ancak romandan anladığımız kadarıyla Osmanlı ordusu büyük kayıplar vermiştir. Bu nedenle de köylüler üzerine büyük vergiler yüklenmiştir. 1877 yılındaki savaşlardan sonra özellikle Êzîdî Kürtler baskı altında kaldıkları için Kafkasya'ya doğru göç etmişlerdir. Roman bu dönemin anlatımı ile başlar. Anlatı, bu zamandan Birinci Dünya Savaşı'na kadar geçen süreyi kapsar ki bu yaklaşık 40 yıllık bir zaman dilimidir. Anlatıcı tarafından bu zaman dilimi yoğun bir şekilde analtılmaz. Bu zaman dilimine yaklaşık dört bölüm ayırmış.

Rusya bu dönemde hala Çar'ın ülkesidir. Emekçiler bir başka deyişle işçi ve köylüler, ilk defa 1905 yılında Rusya'da bir devrim gerçekleştirirler. Çar alaşağı edilmez ama artık ortakları vardır. Bu tarihten sonraki olayların daha ayrıntılı bir anlatımı vardır. Tarihin gerçek olayları işçi ve köylülerin gözünden adım adım anlatılır. Her bir önemli olayın gerçekleştiği tarih bir bölümün başlığı olarak karşımıza çıkar. 1905 yılındaki devrimden sonraki en önemli olay Birinci Dünya Savaşı'dır. Bu olay Şerê Împeryalistiyê, Sala1914an (1914 Emperyalist Savaşı) başlığı altında anlatılır çünkü bu savaşın emekçi kitleler üzerinde önemli bir etkisi vardır. Emperyalist

savaş yani Birinci Dünya Savaşı başladığına Kafkasya'da yaklaşık 65 Kürt aşireti yaşamaktaydı. Êzîdî Kürtler yine benzer bir kaderi paylaşmışlardır. Kars ve Van gibi yerlerden Kafkasya'ya doğru göçler yaşanmıştır (Şamil, 2005: 88). Şemo bu dört yıllık süreyi daha yoğun bir şekilde anlatır çünkü bu dönem daha sonra Ermenistan'da iktidara gelecek olan Sovyet iktidarının kaldırım taşlarını döşeyen bir dönemdir.

1914 yılında başlayıp 1917 yılının Ekim ayına kadar devam eden bu süreçte askerler, işçiler ve köylüler büyük sıkıntılar içinde yaşamışlardır. Lenin'e (2016: 24) göre 1914-1917 arasında meydana gelen emperyalist savaşta, sosyal şovenler ulusal burjuvazilerinin savunulmasını, bir vatan savunması olarak göstererek gerçekliği örtbas ediyorlardı. Bolşevikler bu savaşın karşısında dururken Rus hükümeti emperyalist savaşın sürdürülmesi taraftarıdır çünkü emperyalist güçlerle kapitalist ganimeti için işbirliği içindedir. Bu savaş daha küçük halkların sömürülmesine yok edilmesine yönelmiştir. Rus kapitalistleri kendi hamileri olan İngiliz ve Fransızlar ile birlikte öteki haklara karşı katliamlar gerçekleştirmektedir. İran ve Türkiye'nin paylaşılması, Çin'in talan edilmesi hep bu çerçevede planlanan adımlarıdır. Çar Rusya'sı sadece Rus halkını ezmekle kalmayıp yanı zamanda bu halkı başka halklara karşı "cellat" haline getirimiştir (Lenin, 1997a: 38). Bu halklardan biri de Ermeni halkıydı. Bu savaş sırasında Ermeniler büyük zarar gördüler. 1916 yılına gelindiğinde Rus ordusu Batı Ermenistan'ın büyük çoğunluğunu işgal etmişti. Fakat 1915 yılında gerçekleşen olaylardan dolayı neredeyse hiçbir Ermeni kalmamıştı o alanda. Rus ordusu bir yandan da Ermenilerin bu alana geri dönmesine izin vermiyordu (Bournoutian, 2006: 295). Bu olaylar Jiyana Bextewar'da anlatılır. Emerîk ve Sertîb daha önce göç ettikleri köylerine geri dönerler ama gördükleri şey büyük bir yıkımdır. Birçok Ermeni köyü yakılıp yıkılmıştır bu köylerden geriye neredeyse hiçbir şey kalmamıştır (Şemo, 2015: 99-100). Emperyalist savaş sırasında küçük halklar ve yoksul kitleler büyük acılar çekmişlerdir.

Lenin (1997a: 9-10) *Nisan Tezleri*'nde Rus Lvov ve ortaklarının iktidarlarının emperyalist sömürgeci bir karaktere sahip olduğunu onların vatan savunması dediği şey tamamıyla aldatıcı olduğunu söylüyordu. Devrimci bir şekilde anavatanı savunmak için iktidarın, proletarya ile en yoksul kesimlerin eline geçmesi ve sermayenin bütün çıkarlarının ortadan kaldırılması gerekirdi. Hükümetin

aldatmacalarına kapılan yoldaşlar da uyarılmalıydı çünkü sermaye, emperyalist savaş ile doğrudan bağlantılıdır. Savaş ancak demokratik bir barış ile sonlandırılabilirdi ki bu da ancak sermayenin devrilmesi ile mümkün olabilir.

Avrupa'daki bazı sosyal şovenler kendi devletlerini uzun süredir desteklemektedirler. Almanya ve Fransa gibi devletlerinde içinde bulundukları bu devletlerin birçoğu kendi çıkarları için uzun zamandır daha küçük ulusları sömürmekte, onları köle haline getirmektedir. Emperyalist savaş da bu ulusları sömürmek için girişilmiş bir savaştan başka bir şey değildir. Bütün bu problemlerin üstesinden gelmek için öncelikli olarak yapılması gereken şey, işçi sınıfını devlet hakkında bilinçlendirerek onları genel olarak burjuvaziden, özel olarak da emperyalist burjuvaziden kurtarmak gerekir (Lenin, 2016: 12).

Dünya savaşı emperyalistlerin gerçek amaçlarını açıkça ortaya koymuştur. Bu ülkelerin, pazarları ele geçirip daha zayıf ulusları sömürmek dışında herhangi bir amaçları yoktur. Sözgelimi Alman burjuvazisi Rusya'ya karşı mücadelenin Alman kültürünün ve ulusunun özgürce gelişimini sağlayacağını vazeder fakat bu bütünüyle bir yalandan başka bir şey değildir. Benzer şeyler, Fransız ve Avusturya burjuvazisi içinde söylenebilir. Rusya özelinde ise bu grupların yerini Çarlık monarşisi, liberaller, Kadetler ve Narodikler alır. Bu grupların yalanlarına karşı mücadele etmek esastır. Çar ordusu Polonya, Ukrayna ve Rusya'da yaşayan halkları baskılayan sömüren bir ordudan başka bir şey değildir. İşçi ve emekçi sınıfının temel görevi bu orduyu yenmektir. İşçi sınıfı silahlarını başka ülkelerin emekçilerine değil hem onları hem de başka halkları ezen Çar'ın ordusuna yöneltmelidir. Bu baskıdan kurtulan halklara kendi kaderlerini tayin hakkı verilmelidir (Lenin, 1976: 53-56). Bütün bu nedenlerden dolayı bu savaşın Bolşevik ideolojinin gelişmesinde önemli bir yeri var olduğu söylenebilir.

Emperyalist Savaş Jiyana Bextewar'da ayrıntılı bir şekilde anlatılır. Digorluların hali vakti yerindedir sonrasında ise her şey değişir. Rus ordusu köylere gelerek gençleri asker olarak toplar. Ermeniler bu savaşı desteklerken Kürtler ise tedirgindir. Evdila Bey, Kürt köyleri arasında dolaşarak insanların, öküzlerin sayımını yapar. Her yer askerler ile dolmaya başlamıştır. Evdila Bey, askerler ile birlikte öküzlere el koyar. İnsanları orduya hizmet etmek için zorlamaya başlar. Ordunun geri

cephesinde orduya erzak taşımak zorunda bırakılırlar. Savaş köylere doğru yaklaşmaktadır. Rus ordusu Osmanlı'ya karşı alan kazanmaktadır. Kürtler kısa süreli bir rahatlığa kavuşsalar da Evdila Bey yine ortaya çıkar, bu sefer daha önce savaşa gitmemiş erkekleri toplar. Savaş sadece Rusya'yı değil Osmanlı topraklarını da kasıp kavurmuştur. Neredeyse burada da taş üstünde taş kalmamıştır. Ermeni ve Kürt köylerinin birçoğu yakılıp yıkılmıştır. Digor bir kez daha Osmanlı egemenliği altına girme tehlikesi ile karşı karşıyadır. 1916 yılına gelindiğinde çetin bir kış meydana gelmiştir. Hem Osmanlı sınırlarında hem de Rusya'da kıtlık baş göstermeye başlamıştır. Gün geçtikçe köylerden cepheye gidecek asker kalmaz. Kışın soğuğu -30 dereceye kadar ulaşmıştır. Çocuklar ekmek dahi bulamazlar artık.

Bu arada Kürtler Bolşevikler ile tanışmaya başlarlar. Bolşevikler, hem işçi ve köylüler arasında hem de askerler arasında örgütlenmektedir. Bolşevikler arasında yine bir Kürt olan Misto vardır. 1917 yılına gelindiğinde Çar artık devrilmiştir ama emperyalist savaş halen devam etmektedir. Bolşevikler özellikle ordu içinde propagandalarına devam etmektedirler. Bu savaşın, burjuvazinin bir savaşı olduğunu anlatmaktadırlar.

Bolşevikler 1 Mayıs'a hazırlanmaktadırlar. Kürtler de bu kutlamalara katılmaktadırlar. Çetelpoxar köyünden Reşit adlı bir Kürt, bayrağı kaldırarak Kürtlere öncülük edecektir fakat bu kutlamalarda Kafkasya'da yaşayan birçok farklı halk yer almaktadır. Hiçbir halk ötekini küçük görmemekte, omuz omuza İşçi Bayramını kutlamaktadırlar çünkü bütün bu insanları birleştiren ortak şey onların işçi olmasıdır. Leninistler için bu bayram çok önemlidir. Lenin bu bayram üzerinde özel olarak durmuştur. Ona göre otokratik rejimi devirip bütün halklara özgürlük getirmek için yapılması gereken öncelikli şey silahlı bir ayaklanmaya girişmektir. İktidar ortadan kaldırıldıktan sonra köylü komiteleri kurulmalı köylülere ait olan topraklar onlara geri verilmelidir. Bu ayaklanma sayesinde ancak özgürlük ve sosyalizm elde edilebilir. Sembolik bir bayram olan1 Mayıs, bu amacı gerçekleştirmek için önemli bir işlevselliğe sahiptir (Lenin, 1975: 15-17).

Rusya'da Ekim Devrimi ile geçici hükümet devrildikten sonra Lenin (1999: 478-479) bütün halklara demokratik bir barışı sunmak için bütün cephelerde ateşkes önerir. Topraklar, topraksız köylülere tazminatsız bir şekilde devredilecektir. Üretim

tarzında işçilerin egemenliği kabul edilmekle beraber ordunun yapısı demokratik bir hale getirilecektir. Savaştaki bütün halklar kendi kaderlerini belirlemekte özgür olacaklardır. Bu sağlanana kadar emperyalistlere karşı ordu, cephede mücadeleye devam edecektir. Bütün ülkelerde öncelikli görevimiz sosyal şovenizme karşı mücadele etmektir. Lenin'e (1976: 62-63) göre E. Smirnov, P Maslov ve G. Plehanov gibi söylemleri ifşa edilmeli, kınanmalıdır Enternasyonaller bu savaşın bir tarafı olamazlar. Çarlık yok olup gitmelidir. Bu monarşik yönetim, hem Avrupa'da hem Asya'da büyük kitleleri baskı altında tutan gerici ve barbar bir yönetimdir ve mutlaka yıkılmalıdır. Bu nedenle bu emperyalist savaşı bir iç savaşa dönüştürmelidir. Bu her ne kadar zor olsa da sosyalistlerin temel vazifesi bu savaşa hazırlanmaktır. Ancak bu şekilde emekçiler, burjuva yönetimini alaşağı edebilir (Lenin, 1976: 62-63). Yine benzer bir şekilde Stalin (1979: 77) de aynı şeyleri söylüyordu. Ona göre de egemen ulusların proletaryasının öncelikli vazifesi ezilen halkların proletaryası ile birlikte mücadele etmek olmalıydı. Bu açıdan Rus proleterleri, Rus emperyalizmine karşı mücadele edip onu alaşağı ederek baskı altında tutulan halkları kurtarmalıydı. Eğer bu olmasaydı, proleter bir devrimden söz etmek mümkün olmayacaktı. Komünistler halkların gönüllü birlikteliğini esas alır. Bu nedenle de Sovyetler Kafkasya'nın birçok alanında geri çekildi.

Sovyet Ermenistan'ı 1918 yılına kadar Rusya'nın egemenliği altındaydı. 1918 yılında Taşnaklar'ın egemenliği altında bağımsız olmuştur. 1920 de ise Sovyet hükümeti kurulmuş 1922 yılında ise Azerbaycan, Gürcistan ve Ermenistan'ı içine Kafkasya Sovyet Sosyalist Federatif cumhuriyeti kurulmuştur. Bu birlik 1936 yılında kaldırıldıktan sonra Ermenistan Sovyet Sosyalist Cumhuriyetinin bir parçası olmuştur (Şamil, 2005: 83). Ancak bu yıllarda Kafkasya' da çok büyük sorunlar yaşanıyordu. Büyük göçler, açlık ve politik sorunlar yaşanıyordu. 1918-1919 yılında tarihin gördüğü en çetin kışlarından birini yaşadı binlerce insan açlıktan ve kıtlıktan dolayı öldü. Hükümet bu sorunlar ile baş edemiyordu (Hovannisan, 1997: 311). Bu yıllar Sovyet halkları için büyük kırılmaların yaşandığı yıllardı. Bu nedele Şemo bu yılı yani 1918 yılını ayrıntılı bir şekilde anlatır.

> *Rojêd meha Nîsanê ên ewilin berf barî ew çend roj bûn berf qet nebirî, te digot zivistan e, kuliyê berfê wisa gir bûn kesekî berfa wisa nedîtibû. Bagereke wisa, wekî cîran nikaribû biçûya mala cîrên. Kale sedsalî digotin: "Tê bîra me careke berfa wiha li Entabê ket."*

Hinekan jî digot: " Ev êdî roja axirzemanê ye, çimku qetla îsal çû gihîşt ezmanan, lewma jî Xwedê li însanan hatiye xezebê." Berfê danî, bu sayî, lê ew çend roj bûn, bû hişkîyeke wisa berk, ew berf mîna bûzê li rû erde qerimî. Meriv di ser kurşê re diçûn dihatin. Te digot êdî ev berf nahele. Deng belav dibû, wekî koçekan gotiye: "Axriya însanet hatiye, wê koka merivan bê, di pê merivan re wê rabin, "Hacûcmacûc", ew merivên hûr in, lê wekî dest bi qurbanan bikin ser jê bikin, xêr xêratan bidin kesîban û li koçekan belav bikin, Xwedê wê li web ê rehmê(Şemo, 2015: 143).

(Nisan ayının ilk günlerinde kar yağdı, kaç gündür kar hiç durmuyordu, zannedersin ki kıştı, kar taneleri o kadar büyüktü ki hiç kimse daha önce böylesini görmemişti. Öyle bir fırtına vardı ki komşu komşunun evine gidemiyordu. Yüz yaşındaki dedelerin anlattığına göre "Böyle bir kar daha önce Entab'ta düştüğünü görmüştük." Bazıları da diyorlardı ki: "Bu artık ahirzamandır, çünkü insanların acıları gökyüzünü ulaşıyordu Tanrı insanlara adeta gazaba gelmişti." Kar durdu, gökyüzü açtı, ancak birkaç gündür öyle sert bir soğuk vardı ki kar yerde buz tutmuştu. İnsanlar bu donmuş karın üzerinden gidip geliyorlardı. Sesler etrafa yayılıyordu: "İnsanlığın sonu gelecek, insanlağın soyu tükenecek, ardından yeni insanlar gelecek "Yecüc ve Mecüc" , onlar küçük insanlardır, fakat kurban keser gibi insanları kesecekler, hayır hesanatlarınızı fakirlere verin ve köçeklere dağıtın, Tanrı size rahmet edecektir.)

Bu olaylardan sonraki tarihte de Bolşeviklerin Taşnaklar ile mücadelesini anlatır. En nihayetinde Bolşevikler iktidara gelir ve işçiler ve köylüler mutlu bir yaşama (Jiyana Bextewar) erişmişlerdir. Sovyetler artık işçilerin ülkesidir. 1929-1930 yılları arasında pek çok işçi ve öğrenci köylüleri kolektif tarımı (Kolxoz) anlatmak için yollara düşer. Köylüler zaman zaman işçilere direndiler bu durumlarda polisler ve askerler devreye girdiler. Kulaklar olarak bilinen varlıklı köylülerin toprakları ellerinden alındı bazıları Sibirya'ya sürgüne gönderildi. Bazı köylüler ellerinde bulunan hayvanları öldürme pahasına bile olsa onların ortak mülk haline getirilmesine karşı geliyorlardı (Suny, 1997: 359-360). Bu olaylar da Jiyana Bextewar da anlatılır. Ve en nihayetinde İkinci dünya savaşı yılları anlatılır bu savaş Sovyet halkları için büyük bir travmaydı. Yaklaşık 20 milyon Sovyet insan bu savaşta yaşamını kaybetti bu nedenle bu savaş Sovyet Edebiyatında yoğun bir şekilde işlendi (İdil, 1983: 112). Roman savaş yıllarının anlatıldığı bu dönemle sona erer.

2.2. AÇIKLAMA AŞAMASI

2.2.1. Marksizm

Buharlı motorunun ve pamuklu işleme makinesinin icadıyla birlikte Avrupa yeni bir bilinç biçiminin, yeni bir sınıfın doğuşuna tanıklık ediyordu Engels (1997: 30) Proletarya olarak adlandırılan bu sınıfın anavatanın, İngiltere olduğunu ve bu sınıfın içinde bulunduğu koşulların bütün yönleriyle ancak İngiltere örneğinde daha iyi bir şekilde anlaşılabileceğini söylüyordu. *İngiltere' de Emekçi Sınıfın Durumu* adlı çalışmasında işçilerin içinde bulundukları durumu ayrıntılı bir şekilde tasvir etti. Ona göre makineler gelmeden önce hammadde işçinin evinde dokunuyordu. Aile içerisinde var olan herkes kolektif bir şekilde yaşama tutunuyorlardı. Kırsal kesimlerde yaşayan bu aileler kazandıkları ile çok rahat bir şekilde yaşayabiliyorlardı. Kazandıkları küçük paralar ile toprak kiralayıp ekip biçebiliyorlardı. Boş zamanları da olan bu aileler mutlu bir şekilde yaşamlarını sürdürebiliyorlardı Ancak dış pazarlar ile gelişen rekabet gücü bu küçük üreticileri olumsuz etkiledi. Makineler onları işlerinden etti. Bu sakin yaşamlarını sürdüren köylüler iş aramak için kentlere göç etmek zorunda kaldılar. Çiftçi dokumacılar sınıfı şehir yaşamının koşullarından dolayı yavaş yavaş yok oldu. Onların yerini yeni bir sınıf aldı bu sınıf bütünüyle aldığı ücret ile yaşayan herhangi bir mülkü olmayan proletaryadır. Proleter, bir ücret karşılığında emeğinden başka satacak başka bir şeyi olmayan kişidir. Bu sınıflar çoğunlukla sermaye tarafından sömürülen sınıftır. Sanayileşmeye birlikte proletarya sınıfı gittikçe büyümüş ve büyüyen sınıfın bilinci bu şekilde açığa çıkmıştır (Dumenil, Löwy, ve Renault, 2011: 131). Gerçekten de bu dönemde İngiltere' de işçi sınıfının içinde bulunduğu koşullar içler acısıydı. İşçi sınıfının karşısında gelişmiş ülkelerde hem tüketim araçlarını hem de bunların üretilmesinde kullanılan araçları mülkiyeti altına alan kapitalist bir sınıf olarak burjuvazi vardı. Burjuvazi sadece ekonomik alt yapıyı değil aynı zamanda kültürel üretimi tekelleştirerek işçi sınıfını ezen onu köleleştiren bir konumdaydı (Bottomore, 1993: 95-96). Burjuvazi tarihte devrimci bir rol oynayarak feodal ataerkil romantik ilişkilere son vermiştir. İnsan ile onun doğal efendileri arasındaki bağı kopararak aralarında var olan ilişkileri nakit ödeme ilişkisine dönüştürmüştür. Perdelenmiş dini ve politik sömürü biçimi ortadan kaldırarak açık kaba bir sömürü şekli getirmiştir (Marks ve Engels, 2003: 24-25). Marx' a (2017: 94-95) göre bu

dönemde insanlar hem köle hem de belli bir topluluğun üyesidirler görünürde devlet karşısında eşit bir hukuka sahip olarak görülseler de özünde büyük yığınlar burjuva sınıfı tarafından en vahşi şekilde sömürülmektedir. Bu açıdan burjuva toplumun getirdiği özgürlük, özünde en büyük kölelik biçimidir. Birey görünüşte özgürdür, özünde ise din hukuk, ekonomi ve mülkiyet gibi birçok farklı unsur tarafından boyunduruk altına alınmıştır.

Avrupa'da gelişen bu toplumsal sorunlar Marx'ı bu politik aktivitelerin müdâhil olmaya yöneltti. Marx'ın büyük katkılarıyla birlikte 1864' yılında I. Enternasyonal, "Uluslararası İşçiler Birliği" kuruldu. Marx bu birlik sayesinde birçok farklı ülkedeki işçilere mücadelede bir yol gösterici oldu. İşçi hareketi bu örgüt sayesinde gün geçtikçe Avrupa'da daha da genişleme imkânı buldu (Lenin, 1995: 13). Marx'ın felsefesi 19. yy'ın en etkili felsefelerinden biri haline geldi. Onun düşünceleri Avrupa'nın en gelişmiş üç ülkesi olan Almanya, Fransa ve İngiltere' de hayat bulmuş ve gelişmiştir. Marx'ın öğretileri temelde Alman felsefesine, İngiliz ekonomi politiğine ve Fransız devrimciliğine dayanıyordu (Lenin, 1995: 14). Ne Marx ne de onun felsefesi tarafsız bir felsefe değildi. Marksizm ücretli köleliği karşı mücadeleyi esas alan felsefi bir sistemdir. Nasıl ki ücretli köleliğe dayanan bu toplumda felsefe tarafsız değil burjuvazinin yanında saf tutmuşsa, Marksizm de tarafsız bir felsefe değildi olamazdı da (Lenin, 1995: 55). Böyle bir felsefenin de ilk yapması gerekilen şey işçi sınıfın içinde bulunduğu koşulların tespit edilmesiydi.

Burjuva sınıfı ile proleter sınıf arasında var olan toplumsal ilişkiler üretici güçlerin gelişiminden kaynaklanır. Üretimden kaynaklı bu ilişkilerden dolayı sınıfsal ilişkiler doğmuştur. Binlerce yıldır fiziksel zorlama aracılığıyla başkasının emeğinden geçinen toplumsal sınıflar bu şekilde ortaya çıkmıştı. Bütün sınıflı toplumlarda üretimden kaynaklı ilişkiler sömürüyü de beraberinde getirir. Bu şekilde hâkim sınıflar nüfuzları ve ayrıcalıkları sayesinde büyük kitleleri sömürebilir duruma gelirler. Sınıfsal ilişkiler tarih boyunca çeşitli şekillerde karşımıza çıkar eski Roma' da bu efendi ve köle, Ortaçağ' da derebey ve serf modern çağda ise ücretli emekçidir (Perry, 2010: 72). Bu gruplar arasında var olan mücadele bir başka deyişle sınıf savaşı, Marksist tarih ve toplum anlayışının temelinde yer alır. Marx açısından kişinin sınıfsal konumu onun davranış ve düşüncelerini şekillendirir çünkü belli toplumsal sınıflar

diğerleri ile sürekli bir şekilde çatışma içerisine girerler. Sınıf özünde üretimin ve sömürünün yarattığı sosyal ilişkilerin bir yönüydü (Perry, 2010: 84).

Bu ilişki biçiminde taraflar eşit imkânlara sahip değildirler. İşçinin ücreti işçi ile kapitalist arasında gerçekleşen zorlu bir mücadele sonucunda belirlenir. Bu savaşı kazanan sonunda kapitalist olur bir başka deyişle efendi olur. Kapitalistler kendi aralarında birlik kurabilirken işçilerin böyle bir hakkı yoktur. Toprak sahipleri ve kapitalistler servetlerine servet katmak için birçok farklı araca sahipken işçiler bunlardan yoksundur bu nedenle işçiler arasında rekabet daha çetin bir hal alır. Kimi zaman ihtiyaçtan çok daha fazla işçi vardır bu nedenle bazı işçiler dilenciliğe ya da açlığa düşerler. Bu sistemde işçi alınıp satılan bir eşyadan başka bir şey değildir. Şans eseri işçi kendisini satın alacak bir müşteri bulursa kendini talihli sayar. İşçilerin yaşamı neredeyse kapitalistlerin insafına bağlıdır. İşçi bütün toplumsal ilişkilerde en zayıf halka konumundadır. Kapitalist fakirleşmesi durumunda işçi daha çok fakirleşecektir. Toplumsal refah artması durumu işçi için görece daha iyidir. Bu ücretlerin yükselme durumunu ortaya çıkaracaktır. Ancak işçi daha çok kazanmak isteyeceği için daha fazla zaman harcayarak, kölelik koşullarında çalışmak zorunda kalan işçi özgürlüğünü kaybeder. Yaşam süresi kısılan işçi yaşamını sürdürmek için daima kendinden bir parça vermek zorundadır (Marx, 2013: 17-19). İşçi daha çok çalıştıkça daha çok tükenecektir

Fakirlik arttıkça fakirlerin sayısı da artar. İşçiler bu acıyı çekmek için nerdeyse birbirleriyle yarışır. Kapitalistin karşısında işçi özgür bir satıcı konumunda değildir. İşçinin emeğini satmak dışında bir seçeneği yokken Kapitalist onun emeğini kullanma noktasında özgürdür. İşçinin kendi emeğini depolayıp sonra kullanma hakkı yoktur. O yüzden her gün emeğini satarak kölelik koşullarını kabul etmek zorundadır (Marx, 2013: 32). İşçi sınıfı içinde yaşadığı koşullardan ötürü bilinci yitirmiştir bununla beraber teorik bir bilinç kazanmıştır. Burjuva sınıfı varlığını korumak için karşıtına ihtiyaç duyar. Onun var olması için işçi sınıfının da var olması gerekir. Proletarya ise bunun karşıtı olarak bağımlı hale getirildiği sınıfı yani özel mülkiyeti ortadan kaldırmak zorundadır. Bu açıdan özel mülkiyet statükoyu temsil ederken proletarya ise devrimci taraftadır (Marx, 2017: 81-82). Toplumun içerisinde bir sınıfın ötekine uyguladığı baskının dozajı arttıkça özgürlüğe olan arzuda o denli artacaktır. Marx

açısından insanın kendi yaşamına sahip olabilmesinin yolu Hegel'in de söylediği gibi içinde yaşadığı dünyayı dönüştürerek benlik ve ötekilik ayrımının ortadan kaldırılmasıdır. Özgürlük negatif özgürlük anlayışında olduğu gibi sadece dışsal kısıtlamalardan kurtuluş değil yeni toplumsal güçler var etmek ile ilgilidir (Silier, 2016: 131). Bu açıdan işçi kendi özgürlüğü elde etmek için bir ölüm kalım mücadelesine girecektir.

İşçi sınıfının genel olarak içinde bulunduğu durum pek içi açıcı değildir. İşçiler çalışmak zorunda bırakıldıkları fabrikaların makinelerin bir çarkından başka bir şey değildirler. Farklı ulusların burjuvazileri her ne kadar birbirlerinin düşman olarak baksalar da işçilerin karşısına yekvücut olarak çıkarlar. İşçilerin bir vatanı yoktur. Bu nedenle işçi sınıfın ilk görevi siyasal otoriteyi ele geçirerek ulusun öncü sınıfı haline gelmektir. Bu ulus burjuva anlamında bir ulus değildir (Marks ve Engels, 2003: 40). Bu ulusun vatanı işçilerin özgür bir şekilde yaşamlarını sürdürebildikleri komünist bir ülkedir.

Marx açısından tek tek bireyler başka bir sınıfa karşı mücadele etmek zorunda kaldıkları zaman bir toplumsal sınıf haline gelirler. Bunun haricinde ise kendi içlerinde birbirlerine düşmandırlar. Bu toplumsal grupların her bir üyesi burjuva toplumda görece özgür gibi görünüyorlardı. Bu toplumda bireysel olarak kendi maddi koşullarını değiştirme imkânları var gibi görünür. Ama gerçekte sınıfsal olarak özgür olamazlar içinde bulundukları toplumsal koşulları değiştirip dönüştüremezler. Bu nedenle proletarya ayrı ayrı bireyler olarak kendi yaşam koşullarını denetleyemez onun üzerinde söz sahibi olamaz ve kendine yabancılaşır (Marx ve Engels, 1976: 106-109).[14] Emek insanı insan yapan şeydir; çünkü salt düşünce değil, maddi ihtiyaçlar da

[14] Yabancılaşma kavramına Hegel ve Ludwig Feuerbach'ın eserlerinde rastlanmak ile birlikte bu kavram Marksizmin temel kavramlarından biridir. Bu kavram Marksist kuram açısından insanın kendi doğasından kopuşu ona yabancı bir hale gelmesidir. İşçi kendi üretimi olan ürünlerden kopmuştur. Kendi üretimi olan ürünün kölesi haline getirilmiştir. Bir özne olan insan kendi dışında bir dünyanın nesnesi haline getirilmiştir. Bu dış dünya bazen egemen bir sınıf, bazen devlet, bazen de din olabilir. Sonuç itibariyle insan kendi türsel doğasından koparılıp yabancısı olduğu bir dünyanın içine atılmıştır. (Dumenil, Löwy ve Renault, 2011: 182). Marx açısından yabancılaşma insanın kendisi dışında yabancı bir gücün egemeliği altında yaşamaya mecbur bırakılmasıdır. İnsan kendi doğasından koparılmıştır ne yapacağına ve nasıl yaşayacağına karar vermede yetkili değildir. İnsan kendi emeğinden ve emeğinin ürünlerinden koparılmıştır. Diğer insanlar sürekli bir rekabet içine girmek zorunda bırakılmıştır. Dolayısyla diğer insanlarla olan ilişkileri de yok olmuştur. Yabancılaşma her sınıf için farklılık gösterebilir, kimi durumlarda kapitalistler bile yabancılaşabilirler; fakat bütün bu sınıfların içerisinde en kötü koşullar altında yaşayanlar proletarya

insanın gelişiminin temelini oluşturur. Zihin pasif bir şekilde maddi dünyayı yansıtmaz. İnsan emeği aracılığıyla içinde yaşadığı dünyayı değiştirip dönüşüme uğratır. İnsan eylemlerini bilinçli olarak gerçekleştirir, emeği sayesinde dinamik hale gelir (Perry, 2010: 69). İnsan tür olarak üreticidir. Bu onun hayatın bir parçasıdır. İnsan bu etkinliği özgür ve bilinçli bir şekilde yerine getirir. Bu onu diğer hayvan türlerinden ayıran yegâne şeylerden biridir. Onun hayatı onun nesnesidir; ancak emeğinin ona yabancılaşması her şeyi ters yüz eder. Hayvanlar sadece fiziksel varlıklarını devam ettirmek için üretim yaparken, insan bunlardan bağımsız olarak üretici faaliyetler girişir. O içinde bulunduğu bütün dünyayı yeniden üretir. Bu şekilde insan kendi var ettiği dünya içerisinde kendini seyredebilir (Marx, 2013: 81-82). Bir sosyalist için dünya tarihi tamamıyla insan emeğiyle yaratılmıştır.

Toplumun özel mülkiyetten, İnsanların bu kölelik durumundan kurtulması için politik olarak işçi sınıfının kurtulması gerekir. İşçilerin kurtuluşu genel olarak insanlığın kurtuluşu anlamına da gelir; çünkü özünde işçi bütün insanlık adına köleleştirilmiştir. İşçinin köleliği insanlığın köleleştirilmesinin sadece bir versiyonudur (Marx, 2013: 87-88). Burjuvaziye karşı gelişen bir savaşta ancak proletarya gerçekten devrimci bir sınıf olabilir. Öteki sınıflar modern sanayi karşısında birer birer yok olurlar. Diğer sınıflar, küçük imalatçılar, zanaatkârlar, imalatçılar, devrimci değil tutucudurlar (Marks ve Engels, 2003: 32). Ancak proletarya burjuvaziye karşı devrimci bir sınıf olarak ortaya çıkabilir.

Proletarya ise diğer sınıflardan farklıdır. Daha önce egemenliği ele geçiren sınıflar geriye kalanları kendi mülkleri haline getirmişlerdir. Proleterler ise bu mülk edinme biçimlerini ortadan kaldırmaya çalışan bir sınıftır. Bu sınıfın kendine ait korumak zorunda olduğu bir mülkü yoktur, tersine özel burjuva mülkiyetin kendisini ortadan kaldırmak için çalışmaktadır. Bu sınıftan önceki bütün hareketler belli bir azınlığın çıkarına olan hareketler iken proletarya ise bu sınıfsal tabakaları ortadan kaldırmaya çalışır (Marks ve Engels, 2003: 33). Özgürlük sadece siyasal değil aynı zamanda toplumsal ve insanidir. Komünizm sadece kendi doğasına yabancılaşmış olan insanın tekrardan bu doğasını sahiplenmesi olarak algılanamaz aynı zamanda sınıfsal

sınıfıdır. Bu nedenle bu sınıfın akıbeti üzerinde özel olarak durulmalıdır. Diğer sınıfların durumları da proletarya ile ilişkili olarak incelenmelidir (Ollman, 2015: 216-217).

egemenliği de aşar. Bu sınıfsız toplum ancak bir özgürlük mücadelesi sayesinde inşa edilecektir. Bu özgürlük mücadelesi sadece sınıf egemenliğine dayanmaz aynı zamanda cinsiyet ve ırka dayalı toplumsal ilişkiler de aşılmalıdır (Dumenil, Löwy ve Renault, 2011: 111). Bu şekilde efendisi olmayan bir dünyada herkes kendi efendisi haline gelecektir.

Bu nedenle Marksist özgürlük anlayışı bu liberal gelenekten farklı olarak özgürlüğü kendi kendini belirleme olarak görür. Bu sadece bireyin kararları üzerinde herhangi bir kısıtlama olmaması değildir; çünkü bu tür bir özgürlük anlatısı daha bireycidir. Marksist özgürlük ise insanın kendi yetilerini özgürce geliştirilmesi esasına dayanır. Proletarya aynı zamanda kendi yaşam koşullarının üzerinde söz sahibi de olmalıdır. Bu engellerin üzerinden gelmek ise bireysel değil kolektif bir mücadeleyi gerektirir. Çünkü birey ancak bir topluluk içerisinde kendi yeteneklerini geliştirme potansiyeline sahiptir (Bottomore, 1993: 432). O sadece bu sayede toplamsal bir varlık olabilir.

Özetle Marx açsından özgür insan özgürce eyleyebilen, insani ihtiyaçlarını karşılayabilen insandır. İnsanda var olan potansiyelin önünde hiçbir engel olmadan özgürce ortaya koyabilmesidir. Bu nedenle Marx özgür insanı, özgürce eyleyebilen insan olarak tanımlar ve bu ancak komünizmde mümkün olabilir. Ancak insan bilinçli ve toplumsal bir varlık olduğu için tek başına eyleyemez, öteki insanlar ile birlikte eyleyebilir. Öteki insanlar gerçekleştirilecek bu eyleme çok yönlü ve samimidir. Komünist toplumda özgür etkinlik, özgürce çalışma imkânına sahip olmaktır. Komünist toplumda çalışma zorunluluğu olsa bile bu toplumda çalışma koşulları ve şartları bireyin de dâhil olduğu toplumsal bir plan program dâhilinde karar verilir. Bu sistemde birey kendi yeteneklerini bilerek, kendi yetenekleri nispetinde iş yaşamına müdâhil olacağı için özgür ve mutlu olacaktır (Ollman, 2015: 193-195). Emek toplumsal bir şekilde örgütlendiği için insanlar kölece yaşam ve çalışma koşullarından kurtulacaklardır. Efendisi olmayan bir toplumda mutlu ve özgür bir şekilde yaşayacaklardır.

Bu düşünceler etrafından gelişen işçi sınıfı 1871 yılına gelindiğinde Paris komünü deneyimi ile ilk kez bu toplumsal durumu değiştirme girişiminde bulundu. Bu komün despotik yönetimi bütünüyle ortadan kaldırarak devlet aygıtını toplumun

hizmetine sokmaya çalışmıştır. Bu şekilde işçi sınıfının kurtuluşunun bir hayal değil bir gerçeklik olabileceğini göstermeye çalışmıştır. Bu açıdan komün ilk sosyalist yönetimdir denilebilir (Lenin, 1992a: 22). Bu komün daha sonra Rus Devrimi' ne ilham kaynağı olacaktır.

Komün burjuvaziye karşı girilmiş toplumsal bir mücadeleydi ve kendi içerisinde birçok farklı etnisiteden proleter barındırması nedeniyle enternasyonal bir yönü de vardı. Komün dünyayı değiştirmek istiyordu, Kızıl bayrak kullanıyordu, enternasyonal şarkısı da yine bu dönemin ürünüydü. Komün bütün ezilen sınıflar için bir kurtuluş umuduydu. Komüncüler çok fazla iktidarda kalamadılar ancak komünün ektiği özgürlük umudu 1917 Ekim devriminin tohumlarını atmaya yetecekti. Komün Lenin'in kafasındaki devlet modelinin adeta bir prototipi olacaktı (Lenin, 1992a: 31). Marx Komünü bir çılgınlık olarak görmekle birlikte onu tarihsel dünya devrimin bir parçası olarak gördü. Rus sosyal demokratları kesinlikle silaha sarılmaması gerektiğini söylerken, Lenin (1992a: 50) ise Komünün silaha sarılmış olmasını doğru buluyordu. Onun açısından Rus Devrimlerinde de yegâne çözüm yolu silaha sarılmaktı. 1905 yılında işçi sınıfının kazanımlarının zorla alınması karşısında silaha başvurmak dışında herhangi bir yol yoktur ki bu Rus Marksizmin bir başka deyişle Bolşevizmin temel mottosu olacaktı.

Marksist felsefe Avrupa genelinde büyük yankı uyandırdı; ama sadece Avrupa'yı etkilemekle kalmadı, dünyanın birçok farklı coğrafyasında birçok farklı toplumu da etkiledi. Marksizm'in teoriden çıkıp pratik bir hale geleceği yer ise Rusya olacaktı. Birçok farklı ulusu kendi bünyesinde barındıran bu ülke Marksizm'in hayat bulacağı bir coğrafya haline geldi. Yeni kurulan Sovyet Rusya yeni bir devlet ve toplum düzeni kurdu ve sayıca çok az olmalarına rağmen Kürtler bu coğrafyada Marksist ideoloji sayesinde kendilerini büyük bir ideolojik ve kültürel uyanışın içinde buldular.

2.2.2. Rus Marksizmi (Bolşevizm)

Asya toplumlarında devlet aşırı gelişmiş bir forma sahipken sivil toplum ise bu ölçüde gelişmemiştir. Bu toplumlarda bazı küçük ölçekli grupların varlığından söz edebilsek bile burjuva sınıfıyla yakından ilişkili olan serbest Pazar, özel mülkiyet ve

burjuva hukuku bu toplumlarda yoktu. Çünkü merkezi bir yapıya sahip olan devlet aynı zamanda sivil toplumu da kontrol edebiliyordu. Bu nedenle buralarda toplumsal değişim pek mümkün görünmüyordu. Fakat Marx ve Engels Rusya hakkında farklı düşünüyorlardı. Her şeyden önce Rusya ne Avrupa toplumları gibi kapitalizmin tam gelişmiş bir formuna sahipti ne de Asya toplumlarında olduğu gibi üretim ilişkilerine sahiptiler. Rusya'da gerçekleşecek bir devrim sosyalizm için önemli bir basamak olabilirdi. Bu devrim Avrupa'daki işçi sınıfı devrimlerine eşlik etmeliydi (Bottomore, 1993: 46-47). Bununla beraber o günün koşullarında Rusya'da böyle bir devrimin gerçekleşebileceği öngörülmüyordu

Marksizm aydınlanmanın, Fransız Devrimi'nin teorik bir sonucu olarak ortaya çıkarken bu teorik çerçeve şaşırtıcı bir biçimde Asya despotizminin tipik bir örneğini oluşturan Rusya'da vücut buldu. Rusya Avrupa'ya kıyaslandığında teknolojik açıdan çok geri bir konumdaydı. Nüfusun büyük çoğunluğu okuma yazma dahi bilmeyen neredeyse kölelik koşullarında yaşayan köylülerden oluşuyordu. İnanç açısından ise değişim ve dönüşüme kapalı olan Doğu Ortodoksluğunu benimsiyorlardı bu nedenle boş inançlar yaygın bir şekilde toplum arasında kabul görüyordu. Halkın büyük çoğunluğu bu sistemden dolayı perişan haldeydi bir yandan da uzun dönem süren savaşlar ile de boğuşuyorlardı. Zaten soğuk ve verimsiz topraklara sahip olan coğrafya, iç savaşların getirdikleri huzursuzluk da eklenince ülkede siyasal bir birliğin oluşmasına el vermiyordu (Bookchin, 2013: 19).

İngiltere'de proletarya Marx'ın ilerlemeciliğinden ve özgürlük anlayışının etkisinde beklendiği ölçüde etkilenmedi. Bunun yerine Marx'ın düşünceleri ile şekillenecek olan devrim eğitimsiz ve köylü nüfusun yoğunlukta olduğu Rusya'da gerçekleşecekti. Rus toplumu kültürel ve toplumsal olarak daha gerici özellikleri bünyesinde barındırıyordu aynı zamanda Çar'a karşı da bir bağlılık vardı. Bu Marx'ın teorisi açısından bir çelişki gibi görünse de özünde Rusya'da İngiltere'de olandan daha uzlaşmaz sınıfsal çelişkiler vardı. Birinci sınıf özgürlüğünü yitirmiş olan köle koşullarında yaşayan kırsal köylü sınıf, diğer yandan da yüksek sınıflara mensup bürokratlar ve toprak sahipleri vardı (Bookchin, 2013: 25-26). Batıda gerçekleşen burjuva devrimi Rusya'dakinden farklıdır batıda, işçi sınıfı yeteri kadar örgütlü olmadığı için feodalite daha örgütlü olan burjuva sınıfı tarafından yok edildi. Köylüler

ve işçiler ise sadece burjuvazinin yanında saf tuttular; ama Rusya'da durum farklıdır işçi sınıf güçlü ve örgütlüdür bu nedenle burada gerçekleşen devrim burjuvaziyi daha güçlü kılmadı onu zayıflattı bu nedenle 1905' te gerçekleşen devrim çok kısa bir süre sonra 1917 yılında bir proleter devrime dönüştü. Burjuvazi burada işçilere ve köylülere karşı Çar'ın yanında saf tuttu (Stalin, 1979: 58-59). Marksizm'in Sovyet Rusya'da başarıya ulaşabilmesinin bir diğer nedeni, Sovyet Marksizm'in köylüleri Marksist teorinin ve stratejinin merkezine koyması; ayrıca kapitalizm ve devrimci gelişimi emperyalist dönem açısından ele almasıdır. Sovyet Marksizm'i temelde sadece işçilere değil, işçilerin ve köylülerin devrimci dinamiklerine dayanır. Burada yani Rusya'da kapitalist sınıf batı ülkelerinden daha zayıf bir durumdadır ve bu nedenle kapitalistler burada daha kolay bir şekilde alt edilebilirdi (Marcuse, 1969: 29-30). Bununla beraber Marksizm'in burada gelişmesinin birçok farklı nedeni vardı.

Rusya, Batılı ülkelerden birçok nedenden dolayı farklıydı. Bu nedenler daha sonra Rusya'da devrimin önünü açacaktı. 1861 yılından serflik resmi olarak Rusya' da kalkmasına rağmen hala varlığını devam ettiriyordu. Serflik sistemi Avrupa'da yapısal olarak ortaya çıkarken Rusya'da ise bu durum bunun tersidir serflik bilinçli olarak on altıncı yüzyılda meydana getirilmiştir. IV. Ivan döneminde Rus köylülerin daha az nüfuslu bölgelere kaçışını önlemek için köylüleri bazı arazi sahiplerine bağladı. Bu şekilde köylülerin göç hakları bütünüyle ellerinden alınarak köylüler doğdukları yerlerde yaşayıp ölmek zorunda bırakılıyorlardı. Bu sisteme karşı 1604 ile 1613 yılları arasında köylüler mutlak monarşiye karşı ayaklandılar; ancak bu isyanlar sistemi büyük ölçüde sarsa da ortadan kaldırmaya yetmedi. Sonuç itibariyle köylülere daha fazla hak yoksunluğu olarak geri döndü. Bu isyanların en meşhuru Bolotnikov'un isyanıdır. Bu, kaçak, köle, yurtsuz birçok kişi ile neredeyse bir ordu gücüne ulaşmış; ancak Moskova önlerinde durdurulabilmiştir (Bookchin, 2013: 28-29).

1785 yılına gelindiğinde ise Pugaçevskina soylular sınıfına daha fazla ayrıcalıklar tanıyarak toprak sahiplerinin köylüler üzerinde tam bir otorite kurmalarını sağladı. Bu şekilde serfler biyolojik varlıklarını devam ettirmek dışında herhangi bir hakka sahip değillerdi. Serflere her türlü işkence edilebilirdi, bir meta gibi alınıp satılabilirdi; öyle ki toprak sahiplerinin zenginliği, sahip oldukları topraklara göre

değil sahip oldukları serflere göre ölçülüyordu (Bookchin, 2013: 31). Serfler herhangi bir nesneden başka bir şey değildi.

1861 yılında Rusya'da kölelik kaldırıldı. Liberal burjuva hareketi hız kazandı, Buna karşılık işçi ve köylü sınıfı da güçlendi (Zinovyev, 1991: 29). Köylüler artık daha önce bir serf olarak çalıştıkları toprakları alma hakkına kavuşmuşlardı. Fakat bu durum köylülerin durumunu iyileştirmemiş aksine daha da kötüleştirmişti. Köylülerin bu topraklar için ödemek zorunda oldukları taksit sayısı yüksekti. Köylüler bu masraflar ve vergileri ile başa çıkmada zorlanıyorlardı. Öte yandan pek çok toprak sahibi için ise bu durum çok faydalı bir hal almıştı; çünkü onlar toprakların bedelini bir seferde alıyorlardı. Bu nedenle köyde var olan kölelik ve mutsuzluk durumu azalmamış aksine daha da artmıştır (Bookchin, 2013: 44). Öte yandan işçilerin durumu da pek parlak değildi. 1890'lı yılların sonuna kadar işçiler tamamıyla işverenlerin insafına bırakılmış bir durumdaydılar. Sürekli bir şekilde cezalandırılıyor, terbiye edilmeleri için din adamları çağrılıyordu (Bookchin, 2013: 54). Bütün bunlara rağmen işçi sınıfı dizginlenemiyor daha da örgütlü bir hale geliyordu.

1890'lı yıllara gelindiğinde işçi sınıfına önderlik edebilecek bir kitle hareketine ihtiyaç duyuluyordu. Bu nedenle Rusya Sosyal Demokrat İşçi Partisi (RSDİP) kuruldu. Bu partinin programına göre Rus burjuvazisi zayıftı bu nedenle burjuva demokratik devrimi de yine proletaryanın eliyle gerçekleşmeliydi. Partinin propaganda faaliyetlerini Lenin yürütüyordu. Bu yılların sonuna doğru köylüler de artık bilinçlenmeye başlamışlardı. Köylüler 1902 ve 1903 yıllarında açlıktan ve sefaletten kırılır hale gelmişlerdi borçlanan köylüler şehirlere göçüyorlardı. Bu koşullar altında genç köylüler gittikçe daha da militan haline geliyorlardı. Bir yandan okuma yazma öğrenirken diğer yandan farklı düşünceler ile de tanışıyorlardı (Bookchin, 2013: 75-77). Bununla beraber RSDİP'nin kendi içerisinde de çok sert siyasal tartışmalar yaşanıyordu.

1904 yılında Rusya, Japonya'ya saldırdı. Ancak bu savaşı acı bir şekilde kaybetti. Binlerce Rus askeri bu savaşta yaşamın kaybetti bu da Rusya'da iç çatışmalara neden oldu Rus ordusu yorgun düşmüştü ve askerler kızgındı (Bookchin, 2013: 106). 1905 yılında devrimci işçiler ordudan ve köylülerden büyük destek görürken burjuva sınıfı ise korku içindeydi. Rus işçi sınıfı Avrupa'daki muadillerine

oranla daha gelişkin bir örgütlenme olarak Sovyet'i ve Devrimci partiyi kurdu. Bu durum Rusya'nın endüstriyel koşullarına zıt gibi görünüyordu. Rus işçileri sayıca daha az olmalarına rağmen Avrupa işçi sınıfından daha fazla sınıf bilincine sahiptiler (Perry, 2010: 127). İlk Sovyet Ekim 1905' St. Petersburg'da kuruldu ancak bu bölgesel ve kısa süreli bir devrim nitrliğindeyid. Troçki bu devrimin önderlerinden biriydi. Çalışan kitleler örgütlenip silahlandırıldı (Bottomore, 1993: 342). 1905 yılında gerçekleşen devrim Rus halkının sorunlarını çözmede yetersiz kalmış aksine sorunlar daha derinleşmeye başlamıştır. Bu tarihten sonra da işçi sınıfı ilerici bir sınıf olarak topluma öncülük etmeye devam etti (Badayev, 1999: 34). İşçi sınıfı Rusya'daki değişim ve dönüşümde öncü rolü oynuyordu

Avrupa'da politik özgürlük çok daha erken tarihlerde kazanılmıştı; ancak Rusya bu imkânı daha geç elde etti. Çar yönetimi halk üzerinde sınırsız bir tasarrufu söz konusu iken halkın yönetimde söz hakkı yoktu. Çar bütün yönetimin merkezindedir fakat ülkede neler olup bittiğinin farkında değildir zaten Rusya gibi büyük bir ülkede mümkün de değildir. Rusya görünürde Çar tarafından yönetilirken gerçekte ise bir avuç soylu, zengin çiftlik sahipleri ve memurlar tarafından yönetilmekteydi (Lenin, 1993: 12). Bu nedenle işçilerin iktidarı ele geçirmesi onların önünde bir zorunluluk olarak duruyordu

1906 yılına gelindiğinde başta Sovyet yürütme komitesi olmak üzere birçok Sovyet temsilcisi de tutuklandı. 1905' te kurulan Petersburg Sovyet'i artık yoktu. Bununla beraber onun bıraktığı miras proletaryanın hafızasında yer edinmişti. Çar bu büyük grevler aracılığıyla yarı meşruti yönetime razı olmuştu. İşçiler de daha kısa çalışma sürelerine kavuşmuştu. İşçiler bir gün bu otokratik yönetimi devirebileceklerine olan inanç açığa çıkmıştı. Bunu yapmak için de işçilerin ilk yapacakları iş sadece ayaklanmak değil aynı zamanda silahlı bir gücün de desteğini almak da olacaktır (Bookchin, 2013: 138).

RSDİP 'in temel amacı tek bir marksist parti kurmaktı ama ikinci kongreden sonra parti Bolşevikler ve Menşevikler olarak iki farklı gruba ayrıldılar. Bu iki grup arasında 1911 yılından sonra var olan gergin ilişkiler de tamamıyla sona erdi. Bu iki grup arasında var olan ayrılıklar başlangıçta örgütsel gibi gözükse de temel ayrılıklar ideolojikti. Menşevikler Rusya'da kapitalizmin hâkim olmadığını savunurken

Bolşevikler ise kapitalizmin Rusya'nın temel ekonomik yapısını oluşturduğunu söylüyordu (Bookchin, 2013: 102). 1912 yılında Krakov konferansından sonra Menşevikler ile Bolşevikler arasındaki ayrımlar daha da derinleşmeye başlayacaktı. Bolşevikler Menşevikleri tasfiyeci olmakla suçlayacaktı. Bu ayrımlar aynı zamanda işçi sınıfının tabanında görülecekti (Badayev, 1999: 82). Menşevikler ile Bolşeviklerin ayrışması 1912 yılına kadar gider fakat tam bir kopuş 1917 yılında gerçekleşti. Şubat devriminden sonra çar alaşağı edilince, Sosyal Demokratlar Kongresi çağrısı yapıldı Lenin Sovyet iktidarını savundu (Zinovyev, 1991: 23). Sovyetler mutlak şekilde iktidara ele geçirmeliydiler.

Bolşevik terimi genellikle Leninizm ile eş anlamlı olarak kullanılır. Bir başka açıdan da Marksist teorinin pratiğe geçirilişi ya da uygulanışı olarak ta ifade edilebilir. Leninizm devrimin teorik ve pratik açıdan incelenmesidir. Bolşevik partinin ismi 1918'de Rusya Komunist Partisi oldu, 1925' te Bütün-Birlik Komunist Partisi-Bolşevik- olarak değiştirildi. Bu partinin en önemli özelliği işçi sınıfına öncülük etmede aktif bir politika izlemesidir. Parti tamamıyla aktif militanlardan oluşmalıydı. Bolşevikler'e göre sınıf bilinci kitlelerin kendi başlarına kazanabilecekleri bir şey değildir. Parti merkeziyetçi karar alma mekânizmasına sahip bir politika benimsemelidir. Üyeler bu politikaların belirlenmesinde ve liderlerin seçilmesinde aktif rol üstlenirler. Dolayısıyla parti önderliğine mutlak itaat farzdır; ancak bu şekilde proletarya burjuvaziye karşıya aktif bir şekilde mücadele edebilirdi. Lenin öncülüğünde kurulan böyle bir parti ancak otoriter Çarlık Rusya'sını geriletebilirdi. Ekim Devriminden sonra Bolşevik hareket uluslararası bir üne kavuştu (Bottomore, 1993: 90-91). Bolşevikler marksizmin yol göstericiliğinde toplumsal ilişkilerin iyi bir tahlilini yapmak zorundadırlar; fakat bu sadece toplumsal ilişkilerin tahlilini yapmak ile sınırlı kalmamalıdır; çünkü marksizm sadece bir teori değil aynı zamanda bir eylem kılavuzudur da. Bu nedenle partinin öncelikli görevi bu kılavuzu toplumsal yaşamda hayata geçirmektir (Lenin, 2012: 53). Marksizmin Sovyet politikalarında belirleyici bir rol üstlendiği açıktır. Bolşevikler ve Bolşevik devrimi temelde marksist ilkelere dayanıyorlardı. Bolşevik parti her ne kadar Sovyet toplumunu inşa etmede Leninizm'e dayansa da Leninizm'in kendisi marksizmin özel bir yorumundan başka bir şey değildir ve Lenin'in toplumsal olaylara yaklaşımı tamamıyla marksist ideolojiye göre şekillenecektir (Marcuse, 1969: 11). Bu nedenle marksistler gibi Bolşevikler açısından

da proletaryanın devrimci bir görevi vardır ve bu görev kapitalist sınıfı ortadan kaldırarak kendi özgürlüğünü kazanmaktır

Proletarya Cumhuriyet ve demokrasi mücadelesinde işçiler kadar köylülere dayanmadığı sürece başarıya ulaşamaz. Demokratik devrim bu şekilde bütün halka dayandırılır. Bu iki sınıf geçmişte otokrasi, serflik, monarşik yönetimlerdir. Bu iki sınıf bu geçmişlerini ancak karşı bir devrim ile değiştirebilir. Çıkarları uyuşan bu iki sınıf bu şekilde geleceklerini elde edebilecektir. Bu amaçla yapılacak ilk iş özel mülkiyete ve kapitalist işverenlere karşı mücadele etmektir. Bu şekilde burjuva demokratik Cumhuriyetinden sosyalizme geçilebilir. Bir sosyalistin bunun için mücadele etmek dışında başka bir seçeneği yoktur (Lenin, 2012: 26).

Bolşeviklerin temel amacı toprak ağalarını ve burjuvaziyi zor kullanarak devirmekti. Bu iki kesim mülksüzleştirilmelidir. Bu, Bolşeviklerin tarihi bir göreviydi. Proleter örgütlenmek ve mücadele etmek zorundadır aksi takdirde bir kulak gelip onları devirebilirlerdi (Lenin, 1977: 37). Bolşeviklerin ve diğer işçi hareketlerinin mücadelesi sonucunda Rusya' da insanlık tarihinin en büyük değişim ve dönüşümü yaşanıyordu. 1917 Şubat devrimine kadar iktidar Romanov'daydı bu devrimden sonra ise iktidar yeni bir sınıfa geçti. Bu burjuva sınıfıydı bu açıdan burjuva demokratik devrimi aşamasının da tamamlanmış olduğu söylenebilir. Bu devrimden ancak proletarya ve köylülerin devrimci demokratik iktidarı ile son bulabilirdi (Lenin, 2012: 54). İşçi sınıfı kendi tarihi rolünün farkına varmak zorundadır. Bunun bilincinde olan işçi sınıfı mutlakiyetçiliği yok ederek Rus işçi sınıfının zaferini politik mücadele aracılığıyla kazanmak zorundaydı (Zinovyev, 1991: 40-41). Rus devrimi ancak bu şekilde başarıya ulaşabilirdi.

Bolşevikler açısından işçi sınıfı tarihsel olarak mesiyanik bir role sahiptir. O sadece kendi değil bütün dünyayı özgürleştirecektir. Çünkü bu sınıfın zincirlerinden başka kaybedecek bir şeyi yoktur. Bu nedenle burjuva sınıfına karşı mücadele edebilecek yegâne sınıf işçi sınıfıdır. İşçi sınıfın burjuva hegemonyasını alaşağı ettikten sonra proletarya hegemonyasını kurmak zorundadır. Bu amaç için ilk yapılacak iş bütün mülk sahiplerini mülksüzleştirmek olmalıdır. İşçi sınıfı bu amaç ile köylü sınıfını da peşinden sürükleyecektir. Bu sınıf sadece burjuvaziyi karşısına almayacaktır. Onların yanında yer alan her gruba Menşevikler, Kadetler gibi farklı

gruplar da yönelecektir. Bu hegemonya temelini Bolşevik ideolojiden alacaktır. Bu nedenle tüm bilinçli komünistler bu ideolojiyi referans almak zorundadırlar (Zinovyev, 1991: 56). Toplumu daha ileri bir aşamaya götürecek yegâne şey proletarya devrimidir. Proletarya bütün sınıfsal farklılıkları kaldırarak yeni bir toplumsal düzen inşa edecektir ki bu toplumsal düzende birey özgür bir kişi olarak kendi etkinliklerini kendi belirleyebileceği özgür bir toplumda yaşama imkânı elde edecektir (Marcuse, 1969: 17). Şubat devrimi ile birlikte otokratik hükümet devrildi, yeni kurulan geçici hükümet batılılar tarafından özgür, liberal bir demokrasi olarak görülüyordu. Bu hükümet pek çok reforma imza atmıştı. İfade, gösteri ve toplanma özgürlüğü gibi pek çok konunda ilerici adımlar atmıştı ve savaş devam ederken bunların tamamı kabul edilmişti. Genel af ilan edilirken devrimcilerin ülkeye geri dönmesine zemin hazırlandı. Farklı azınlıklara değişen seviyelerde otonomi hakkı tanınmıştı. Yahudilere vatandaşlık verilirken Polonya'ya da bağımsızlık verildi. Bununla beraber geçici hükümet Petrograd İşçi ve Asker temsilcileri kadar bir güce sahip değildi (Bookchin, 2013: 198). Lenin burjuva demokratik devriminin proletarya devriminin ön koşulu olduğu tezine inanmıyordu. Bu aşama atlanabilirdi; bu nedenle geçici hükümetin şahsında burjuva demokrasisi devrilmeli ve proletarya devrimi gerçekleşmeliydi. Şubat devriminin yaratmış olduğu bu ikili iktidar durumuna artık bir son verilmeliydi; bu nedenle bütün iktidar Sovyetlere devredilmeliydi (Bookchin, 2013: 240). Lenin'e göre proletaryanın temel görevi iktidarı zor araçlarını kullanarak ele geçirmekti. Ekim Devrimi bu düşünsel arka planın ürünüydü.

Ekim devrimi işçi sınıfı açısından psikolojik olarak en üst noktaydı. Bolşevik parti işçi, asker, köylü ve askerlerin motivasyonlarını da arkasına alarak büyük bir başarıya imza attı. Bu insanlık tarihindeki en çarpıcı olaylarından biriydi. 150 milyona nüfusu sahip olan ülkede, sekiz ay gibi kısa bir süre içerisinde Çar hükümeti kaldırılıp yerine sosyalist Sovyetler ikame edilmişti (Perry, 2010: 132). Proletarya artık iktidarı ele geçirmişti.

Ekim Devrimin ardından birçok alanda olduğu gibi kültürel ve sanatsal alanlarda da toplumsal gelişmeler görüldü. Rusya'da zaten çok eskilere dayanan bir edebiyat geleneği mevcuttu. Bu gelenek Ekim devriminden sonra daha da güçlenerek gelişmeye devam etmişti (İdil, 1983: 12). Ancak Rus edebiyatının yanı sıra Sovyet

edebiyatının içerisinde yer alan farklı etnik grupların edebiyatlarında da büyük gelişmeler meydan gelmiştir. Bunun temel sebebi Sovyetlerin bu azınlıklara birçok kültürel hak tanımış olmasıdır. Bununla beraber bu etnik gruplar daha çok kendi etnik gruplarının yaşam biçimleri ve kültürleri hakkında yazarak bu kültürlerin varlığını kanıtlamaya çalışmışlardır. Sovyet öncesinde herhangi bir edebiyat geleneği olmayan bu halklar büyük imkânlar elde ederek Dünya çapında tanınan edebiyatçılar çıkardılar. Bunlara Kazak ve Kırgız edebiyatları örnek olarak verilebilir (İdil, 1983: 96). Özetle Sovyet iktidarı sadece ekonomik olarak dezavantajlı gruplar için değil kültürel olarak da dezavantajlı birçok grup için büyük bir kültürel devrim var etmişti.

Kürtler de bu etnik gruplar içerisinde yer alıyordu. Sovyetler sosyalist ideolojiye bağlı kalmak koşuluyla azınlıkların entelektüellerine ve yazarlarına olumlu yaklaşıyordu. Milli yazarlar hoş karşılanabilirlerdi; ancak milliyetçiliğin kendisine karşı benzer bir hoşgörünün varlığından söz edilemezdi. Sovyetler karşıtı propagandaya kesinlikle izin verilmiyordu. Sovyetler yeni bir toplum var etmeye çalışıyordu ve bunun için de eski toplumsal kalıntılar ortadan kaldırılmalıydı (Suny, 1997: 357). Bu nedenle ulusların kendi kültürlerini geliştirmelerine izin verilirken milliyetçilik gibi devrime düşman ideolojilere kesinlikle müsaade edilmiyordu.

Kürtler bu ortamda daha önce diğer coğrafyalarda yaşayan soydaşlarının aksine birçok kültürel hak elde ettiler. Sovyet Kürtleri her ne kadar nüfus açısından çok olmasalar da Kürtlerin kültürel ve düşünsel dünyalarına büyük katkılar sunmuşlardır. Kürtlerin dilleri bu coğrafyada resmi olarak 1920'lerde tanındı. Bu tarihten sonra da devlet Kürtçenin geliştirilmesi için birçok yardımda bulundu. Kürtler anadillerinde eğitim hakkı elde ettiler kendi radyolarına ve gazetelerine kavuştular. Leningrad'da Kürdoloji Ensitüsü kuruldu. Bu kurulun başkanlığını İ. Orbelli yapıyordu. Gürcistan ve Azerbaycan gibi yerlerde de yine kürdoloji araştırmaları yapılıyordu. Bu nedenle bu coğrafyada birçok Kürt aydın ve akademisyeni yetişmiştir (Blau, 2017: 24-27). Bunula beraber bu coğrafyada yaşayan Kürt aydınlarının birçoğu Marksist ideolojiye bağlı kalarak bu ideolojiyi kendi toplumları arasında yaymaya çalıştılar. "Karl Marx'ın Biyografisi" ve "Komünist Parti Manifestosu"(1934) gibi Marksist klasikler Kürtçe'ye çevrildi (Şamil, 2005: 97). Bu coğrafyada yaşayan Kürtler Marksizm'i kurtarıcı bir

ideoloji olarak gördüler. Lenin de bu ideolojinin vaizi konumundaydı. Bu nedenle Kafkas Kürtleri arasında Lenin'i öven birçok şiir yazılıp bestelendi.

Sovyet rejimi çok kısa bir süre içerisinde okur-yazar olmayan bir toplumdan kendi dili ile okuyup yazabilen aydınlar çıkarmıştı. Bu aydınların birçoğu yaşamlarını fakirlik ile geçirip yetimhanelerde büyümüşlerdi. Hejarê Şamil (2005: 47) Rusların Ortadoğu'daki Kürtleri etkileyebilecekleri düşüncesiyle Sovyet Kürtlerini desteklediğini bu şekilde bir ölçüde işçi devrimini bu alanlara da yayabileceklerini düşündüğünü söylese de bu Sovyet'in Kürt kültür dünyasına yaptığı katkıların değerini düşürmez. Erebê Şemo işte bu kültür ortamında doğdu ve büyüdü. Her ne kadar Stalin tarafından sürgün edilse de Leninizm'in ideallerine sonuna kadar sahip çıktı.

2.2.3. Efendiler: Feodaller ve Burjuvalar

Marx (2013: 20) birikmiş emek demek olan sermaye özünde bir başkasının emeği yani işçinin emeği olduğunu söyler. İşçinin elinden zorla alınan bu birikmiş emek işçinin karşısına bir başkasının mülkiyeti olarak çıkar. Onun varlığı varoluşu kapitalistin bir mülküdür. Temelde işçinin emeği ve onun ürünü işçiye ait gibi gözükse de işçi ürettiği ürünün bir parçası olarak yaşamını, bir insan olarak değil bir köle işçiler sınıfının üyesi olarak sürdürmektedir. İşçi o kadar kölece koşullarda yaşamaktadır ki çocukları açlıktan ölür. İşçinin bu koşulları kabul etmekten başka bir seçeneği yoktur; çünkü yasaları toprak sahipleri ve kapitalistler yaparlar (Marx, 2013: 23-24). Böyle bir toplumda özgürlük Antik Yunan toplumundaki gibi bir özgürlük biçimidir. Sadece köle sahipleri için özgürlük vardır. Kapitalist sömürüden kaynaklı olarak ücretli köleler yoksullukla sürekli mücadele etmek zorunda oldukları için ne demokrasi ile ne de politika ile ilgilenmeye vakitleri yoktur. Bu nedenle toplumun büyük kesimi toplumsal yaşamın dışında kalır. Bu toplumda demokrasi sadece azınlık konumunda bulunan zenginler için vardır. Oy kullanma hakkı ise sadece bir yanılsamadır fakirler devlet binalarına giremez, kadınlar oy kullanmaz bunun yanı sıra birçok başka fiili engel de vardır (Lenin, 2016: 112-113). Toprak sahipleri ve kapitalistler egemen bir sınıf olarak yasalar aracılığıyla işçi ve köylülerin üzerinde hegemonya kurmuşlardır, bir başka deyişle efendi konumuna yükselmişlerdir

Jiyana Bextewar'da bu egemen sınıflar karşımıza birçok farklı şekilde çıkarlar. Bunların taşıdıkları unvanlar değişse de hepsinin ortak noktası ezilen köylülerin sömürülmesinde oynadıkları roldür. Rol değişse de fakir köylülerin sömürülmesinde ortaklaştıkları görülür. Bu sınıflar tarihin bir noktasında köleler ile giriştikleri mücadeleyi kazanıp efendi konumuna yükselmişlerdir. Köylüler ise bu ezen sömürücü sınıfa karşı kendi biyolojik varlığını korumak kaygısı ile efendinin iradesini tanıyan bir toplumsal grup olarak karşımıza çıkar.

Fakir köylüler bir yandan yanı başlarında Beylerin zulmü altında inlerken diğer yandan da kendilerini aşan; ama onlara hükmeden devletin vergileri altında inim inim inlemektedirler. Lenin'e (1993: 19-20) göre halkın sefaletinin kaynağı devlet denilen bu kapitalist kurumdur. İşçiler yaşamlarını devam ettirmek için değil pazara kaynak vermek için üretirler. Üretimin temel amacı para kazanmak halini almıştır. Para artık her şeyin kaynağı haline gelmiştir. Para ile insanlar alınıp satılabilirler. Para insanlar arasındaki mücadelenin kaynağı haline gelmiştir. Daha ucuza alıp daha pahalıya satma temel amaç haline gelmiştir; fakat bu mücadele biçiminde sürekli kaybedenler parası olmayanlardır; yani toplumun en alt kesimleridir. Onlar sadece biyolojik varlıklarını idame ettirebilirler. Kapitalist bir yönetimde köylülerin sömürülmesi, işçilerin sömürülmesinden farklı değildir. Köyde kapitalist patronun yerini çiftlik beyleri ve tefeciler alır bir yandan da devlet vergiler aracılığıyla köylüleri sömürür. Bu sömürücü sınıflara daha romanın başlangıcında rastlamaktayız.

Bir gün köye Silêman Bey yanına kaymakamı da alarak gelir. Emerîk bu gelişin hayırlı bir geliş olmadığını bilir. Kaymakam Osmanlı'nın büyük bir zabitidir. Mülazım için koyunlar kesilir, bir Ermeni köyünden şarap getirilir. Bu arada Emerîk şöyle konuşur:

"Gur oxir e, lê mirov nebîne ji hemûyan çêtir e". (Şemo, 2015: 22)

(Kurt hayırlıdır, ancak onu görmemek her şeyden daha hayırlıdır.)

Bu arada anlatıcı araya girerek bize durumu daha açık bir şekilde anlatır:

Bi rastî jî Dîwana Romê û begên Kurmancan re êdî taba Kurmancên zehmetkêş biribûn. Li aliyekî Romê ji Kurmancan distand, xerc, perac, bertil, rişwet, peşkeş. Li aliyekî began mexlûqet dişêland, tu mecala Kurmancan di deste wan de tune bû (Şemo, 2015: 22)

(Hem Osmanlı yönetimi hem de Kürt Beyleri emekçi Kürtlerin emeklerini sömürüyorlardı. Bir yandan Osmanlı Kürtlerden haraç, bedel, rüşvet alıyor öte yandan beyler halkı soyup soğana çeviriyorlardı. Kürtlerin bunlara dayanacak takatleri kalmamıştı.)

Beyler ve Osmanlı Devletinin arası iyidir çünkü emekçi Kürtlere karşı bir ittifak içerisindedirler. Emerîk şeyle konuşur:

-Helbet, Silêman Bey ê ji padşayê Romê xweş be, ne xerc û xeracan dide, ne olaman dike, ji dewleta Romê mehê du zêran distîne çima wê ne razî be? Çi erde rind ji bo ekîn heye, çi zozan û merg û çûman heye, gişk ê Silêman Beg in. Hela tu lê binere, wekî merivek bimre, nîvê wî mirîye digihêje beg, wekî yeq qîza xwe bide mêr ji qelendê wê qîzê para Silêman Beg tê de heye. Ê qîzan dixwaze, ew jî pêşkêşan dide wî. Hila tu bibêje min. Silêman Beg ji bîst xulamî zêdetir xwedî dike. Bi xwe qet ekîn nake, vî tevî ji ku tîne? Tevî ji me kurmancan distîne. Helbet Silêman Beg ê ji dewleta Romê zaf razî be! (Şemo, 2015: 26).

(-Elbette Silêman Bey Osmanlı'dan razı olacak ne haraç ne vergi veriyor ne de angarya işler yapıyor buna mükabil Osmanlı'dan ayda iki tane de altın alıyor, neden Osmanlı'dan memnun olmasın ki? Ne kadar iyi ekin varsa, ne kadar iyi yayla ve mera varsa hepsi Silêman Bey'e ait. Bir bak bakalım; eğer bir adam ölürse onun ölüsünün yarısı Silêman Bey'e ait. Eğer bir kızı kocaya verirlerse başlık parasında Silêman Bey'in de payı vardır. Hadi söyle bana, Silêman Bey neredeyse 20 insanı besliyor. Kendisi ekip biçmiyor, bunların hepsini nerden getiriyor? Hepsini de biz Kürtlerden alıyor. Elbette Silêman Bey Osmanlı Devletinden çok memnun olacak!

Silêman Bey köylülere ait olan her şeye göz dikmiştir. Güzel olan hiçbir şey köylülere layık değildir. Emerîk'in kardeşinin torunu olan güzel Xezal'in peşine düşmüştür. Bu arada Silêman Bey mülazım ile birlikte köylüler ile toplantı yapar. Osmanlı Devleti savaştadır ve devlet paraya ihtiyaç duyar. Köylülerin 5000 koyun ve 10000 yük koyun vermesi zorunlu hale getirilir. Ancak köylülerin bunu verecek güçleri de mecalleri de yoktu. İtiraz ederler; ama Silêman Bey sinirlenip köylüleri evlerine gönderir, kendisi de mülazım ile birlikte sabaha kadar içki içerek eğlenir (Şemo, 2015: 30). Köylüler ne yapacaklarını bilemez durumdadırlar ne bu kadar şeyi verecek güçleri vardır ne de Osmanlı'ya direnecek güçleri vardır. Emerîk köylüleri Rusya'nın ne kadar iyi bir ülke olduğunu anlatır. Rus askerleri de Osmanlı askerleri gibi değildirler daha merhametlidirler. Orada yaşayan Kürtlerin de durumu daha iyidir (Şemo, 2015: 37). Sipkan aşiretinin ileri gelenleri gizlice toplanıp bir karar almak zorundadırlar; çünkü artık Osmanlı Devletinin köylülere yükledikleri vergiler

dayanılamayacak düzeydedir. Köylüler o gece Osmanlı topraklarından gizlice kaçmaya karar verirler. 20 Kürt köyü bir gece gizlice Rus topraklarına doğru göç etmeye başlarlar (Şemo, 2015: 41). Köylüler Rus topraklarına ulaşmayı başarırlar Rus ordusuna teslim olurlar. Ruslar Sipkan kabilesini Nahçıvan'da 16 köye yerleştirir (Şemo, 2015: 46). Sipkan kabilesi artık Osmanlı'dan ve onun sömürücü Beyi olan Silêman Bey'den kurtulmuştur. Burada bir süre iyi bir yaşam sürmüşlerdir; ancak yeni bir sömürücü ile karşı karşıya kalmışlardır. Osmanlı padişahı gitmiş onun yerini Rus Çarı almıştır.

Rusya'da da durum topraksız köylüler için pek içi açıcı değildir. 1877-1878 savaşından sonra Rusya Türkiye'den aldığı Kars ve Batum vilayetlerini Trans-Kafkasya yönetimine dâhil etti. Fakat burada yaşayan köylüler için değişen bir şey olmadı. Yine vergiler ile uğraşmaya devam ettiler. Türkiye'de olduğu gibi sınıf farklılıkları Rusya'da da vardı. Köylüler birer serftiler. Toprakların büyük çoğunluğu kiliseye ve yerel beylere aitti. 1870 yılında toprak reformu yapıldı. Köylülerin toprak almasına izin verildi; ancak bu mevcut durumu değiştirmedi; çünkü köylülerin toprak alacakları paraları yoktu. Bir diğer yandan da Batı Ermenistan'dan bu bölgeye doğru yoğun bir göç yaşanıyordu. Müslümanlar ancak bu bölgede hala çoğunluğu oluşturuyorlardı (Bournoutian, 2006: 283-284). Çar Rusya'nın en büyük çiftlik sahibidir. Çar ile birlikte papazlar da büyük toprak sahipleridirler. Halka kanaati vaaz ederken kendileri zenginliklerine zenginlik katmakla meşguldürler. Rusya'da devletin çok büyük toprakları yoktu. Çar'ın da içinde olduğu küçük bir azınlığın çok büyük toprakları vardı. Toprak sahiplerinin yanına bir de bugün para sahibi olan zengin tüccarlar ve zengin köylüler de eklenmiştir. Köylüler de kendi aralarında zengin köylüler ve açlıktan sefaletten kırılanlar olarak bölünmüşlerdir (Lenin, 1993: 24-27). Kısacası Rusya'nın topraklarının büyük çoğunluğu küçük bir azınlığın elindeyken halkın büyük çoğunluğu ise topraksız köylülerden oluşuyordu ve bu durum romanda birebir anlatılır.

> *Rast e, padşayê Ûris hinek xercên zilmkarê Romê dabûn hildan behsa xeberê: dîş kiresî, qemçûr, teşîr, maledû û êd mayîn. Zor nedida Kurmancan. Padşayê Ûris jî, çawa padşa ew jî dîsa kare dewleta xwe jî ji pale û gundiyên xebatçî derdixist. Xercên wî jî hebûn û merivên kesîb ên mînanî Sertîb nikaribûn ji bin wî xercî derketana. Lê li vê derê dîsa began mezinatî li wan dikir, lewma jî kincên kulfetî wî jî, kincên xilmet î kevn bûn (Şemo, 2015: 50).*

(Rus Padişahı'nın zalim Osmanlı Sultan'ın koyduğu diş kirası, qemçûr, teşir ve diğer vergileri kaldırdığı doğrudur. Kürtleri zor duruma düşürmüyordu; ancak o da bir padişah gibi yine devletinin işlerini işçi ve köylülere gördüyordu. Onun da vergileri vardı bir yandan da yerel beyleri de destekliyordu. Sertib gibi fakirler bu vergileri ödeyemiyorlardı. Burada beyler tekrardan büyüklük taslıyorlardı; bu nedenle onun ve ailesinin elbiseleri eskiydi.)

Çarlık yönetimi Kürtleri daha kolay bir şekilde yönetmek için ağalık düzenini desteklemiştir; ancak bu sistem köylülere ağır vergi yükü olarak geri dönüyordu. Bu da köylülerin bu duruma tepki göstermesine sebep oluyordu. (Şamil, 2005: 35). Burada da Arsawil ve Mirza Bey gibi kimseler köylülere zulüm etmeye devam etmektedirler. Arsawil Bey Sertib'i kamçı ile döver. Yine Mirza Bey Beko'nun kız kardeşi Sibhan'ı ister, Beko kız kardeşini vermeyince de onu tehdit eder. Mirza Bey neredeyse Silêman Bey' den daha kötü biridir.

Mîrza Beg Xwetî begekî zîlmkar bû, wî gundên Kurmancan û ê Ermeniyan talan dikir. Wekî beranekî rind, an çek û sîlehek rind li cem kê bidîta, erhede xulam dişand jê distand.

Mîrza Beg ji Qeymeqamê Romê xerabtir bû, ji bo miletê Kurdan, di derheqê zilma wî de digotin. "De bila Mîrza Beg li mal te bikeve!" (Şemo, 2015: 53).

(Mîrza Bey Xwetî zalim bir adamdı. O Kürt ve Ermeni köylerini talan ediyordu. Eğer iyi bir koç ya da iyi bir silah kimin yanında olsaydı hemen hizmetkârlarını gönderip aldırtırdı. Kürt milleti için Mîrza Bey Osmanlı kaymakamından daha da kötüydü. Onun zulmü hakkında şöyle söyleniyordu. "İnşallah Mîrza Bey senin evine düşer!")

Mîrza Bey ile boy ölçüşemeyeceğini anlayan Beko kız kardeşini alıp kaçar; ama Mîrza Bey peşlerine düşer, Beko öldürülür. İmdatlarına Xwedêda yetişir. Sibhan Xwedêda ile evlenir. Bu seferde sahneye Evdila Bey çıkar. Kafkasya'da hava soğur ve kıtlık başlar. Fakirler açlık ve sefalet içerisindeyken beyler varlık içerisindedirler. Evdila Bey'in yanında Qelender vardır. O bir faizcidir halk açlıktan kırılırken o daha da zenginleşecektir. Evdila Bey Resûl Bey'in kızı ile evlenir. Düğün hazırlıkları vardır. Büyük kazanlarda yemek pişirilir. Düğün hazırlıklarını gören Cewehir hayıflanır ve şöyle der:

Cewehirê ku ew dît, ket bîra wê, wekî çi qas hebûna wê hebû; qolêd zêran tev dabû Resûl axa ji bo hebek nan. Wê got:

Hûn beg, axa, dewletî bêyol in, hûn me dişêlînin, niha jî hûn kêfê dikin li ser cinyazên me, li ser miriyên me (Şemo, 2015: 63).

(Cewehir gördüğü zaman, ne kadar varlığı olduğunu hatırladı; bütün altınlarını bir parça ekmek için Resûl Ağaya vermişti. Ve dedi:

Siz Beyler, ağalar, zenginler uğursuzsunuz, sizler bizleri soyuyorsunuz, şimdi de bizim cenazelerimizin ve ölülerimizin üzerinde eğleniyorsunuz.)

Eğlence uzun süre devam eder eğlenceye bir Rus komiseri de dâhil olur. Bey ve devletin resmi görevlileri eğlenirken köylüler sefalet içerisindedirler. Hikâye bu sefer Evdila Bey'in kardeşi Mistefa Bey ile devam eder. Mistefa Bey de kardeşi gibi zengin ve acımasızdır. O da köylülere zulüm eder; Çoban İbrahim' e bir kepenek bile almaz. Çoban İbrahim soğuktan hastalanıp ölür. Bey karısı Seyran'ı borçlu çıkarır en nihayetinde oğlu Muhammed'i de döverek öldürür. Köye jandarma gelir; ama bir netice çıkmaz; çünkü beyler ile jandarma arasında sıkı bir işbirliği vardır. Bey, komiser ve jandarma ile birlikte sabaha kadar eğlenir.

Lenin (2016: 34) açısından beyler ve devlet görevlileri arasında var olan bu ilişki biçimi bir burjuva sistemidir ve bu sistem sözde demokratik bir cumhuriyetten yana olmakla beraber en demokratik burjuva cumhuriyetinde bile halk düşen kölelikten başka bir şey değildir. Devlet bu demokrasilerde bile ezilen sınıfın üzerinde bir baskı unsuru oluşturmaya yarayan bir aygıttan fazlası değildir. Görünürde özgürlük ve güvenliği sağlamak ile görevli asker, polis gibi kurumlar özünde halkın değil egemenlerin yanında saf tutmaktadırlar. Böyle bir devlet ne özgür bir devlettir ne de halkın devletidir.

Rusya' da memurlar otokratik rejimin bekçileri konumundaydılar. Rejimin bekçileri feodal bir bey gibiydiler. İşçiler bu efendilerin izni olmaksızın toplantı ve gösteri yapamıyorlardı. Bu efendi ve köle ilişkisinin bir farklı versiyonuydu. İşçiler ve köylüler toplumsal sınıflar arasında var olan bu eşitsizliklerin giderilmesi için mücadele etmeydiler. Bu devletin yasaları adeta serf yasası gibiydi ve kaldırılmalıydılar (Lenin, 1993: 52). Rusya neredeyse içinde en çok memur barındıran ülkerden biriydi. Bu memurlar adeta bir karabasan gibi halkın üzerine çökmüş durumdaydılar. İşçiler bu koşullar altında hareket edemiyorlardı. Memurlar işçilerin

safında değil güçlülerin safındaydılar; bu yüzden işlenen suçların gerçek failleri hiçbir zaman bulunamazdı. Memurlar halk tarafından seçilmemişlerdir ve kendilerini halka karşı sorumlu hissetmezler. İşçiler bu nedenle otokrasiye karşı isyan bayrağı açmış ve özgürlük talep ediyorlardı. İşçilerin yanında kır işçileri ve yoksul köylüler de vardı (Lenin, 1993: 14). Kır yoksullarının karşısında ise beyler, askerler, memurlar ve kazaklar vardı. Kazaklar Çar'ın sarayını korumak ile görevli kimselerdi. Zaman zaman da işçilerin ve köylülerin grevlerine de vahşice saldırıyorlardı. Ekim devrimi gerçekleşene kadar bu görevlerine devam ettiler. En nihayetinde onlar da Kışlık Sarayı terk ettiler ve devrimciler sarayın kontrolünü ele geçirdiler (Bookchin, 2013: 288). Roman'da kazaklardan da söz edilir. Sehîd eğitim için Rusya'ya gider orada yaşlı bir dede ile karşılaşır. Bu dede zamanında işçilere karşı Çar'ın yanında mücadele etmiştir; ama şimdi pişmandır.

-Bavê min zabite qazaxan bû, nîsla me ji zû de zabite gelek padşayan bû. Di zarotîyê de bavê min ez şandim Petersbûrgê, li mekteba zarêd kurên milkdaran, min "korpusa kadêtan" xilas kir, li wê dere ez hînî terbiyetê herbîyeyê dibûm a eskerên siwarîyê. Ez jî zabîtê qazaxan bûm. Min gelek qulix kiriye. Di şerê me û Japonyayê ê di sala 1904an de, di şerê me û Romê di sala 1914an de. Mal û milken min li Kûbanê bû. Ez qûmandarê eskerên qazaxan bûm, min bi eskerên sor re şer dikir. Wexta eskerên, sor berî me da, her yek ji me bi alîyekî de revî; hinek çûn Ewrûpayê, hinek çûn romê, hinek çûn Îranê, lê ez çûm ciyekî dûr. Ez hatim bajarê Bakûyê. Ez gelek poşman bûm, wekî min wê çaxê bi dîwana pale û gûndîyan û Dîwana Sovyetê re şer dikir. Sala 1920î gava ku eskerên sor hat bajarê Bakûyê, ez çûm cem Sêrgo Orconîkîdze, min gunehê xwe da stûyê xwe, dîwanê gunehê min bexşanda min (Şemo, 2015: 226).

(Babam bir Kazak zabitiydi, bizim soyumuz uzun süredir padişahlara zabitlik yapar. Ben çocukken babam beni Petersburg'a zengin çocukların okuluna gönderdi. Kadetler'in eğitimini tamamladım, orada süvariler için askeri savaş eğitimi aldım. Ben de bir Kazak zabiti oldum. Çok fazla hizmette bulundum. Japonya ile 1904' te olan savaşımızda, Osmanlı ile 1914' te olan savaşımızda. Kûban'da malım ve mülküm vardı. Ben Kazak askerlerinin komutanıydım. Kızıl askerler ile savaştım. Kızıl askerler bizi yendiklerinde, her birimiz bir tarafa dağıldık; bazıları Avrupa'ya bazıları Osmanlı'ya, bazıları da İran'a gitti; ancak ben uzak bir yere gittim. Ben Bakü şehrine geldim. O zaman işçi ve köylü yönetimi olan Sovyet yönetmine karşı savaştığım için çok pişman oldum. 1920 senesinde Kızıl askerler Bakü şehrine geldiğinde Sêrgo Orconîkîdze'in yanına gittim, bütün suçlarımı itiraf ettim yönetim günahlarımı bağışladı.)

Evdila Bey bu burjuva devletinin bir aparatı olarak Birinci Dünya Savaşı sırasında tekrar ortaya çıkar ve halka devlet adına angarya işleri gördürür. Her yer asker kaynıyordur. Zenginler bu savaşa dâhil olmazken fakir halktan fedakârlık yapması beklenmektir. Köylerde erkek kalmamıştır. Herkes cepheye gitmiştir. Köylülere ait olan her şeye yönetim el koymuştur. Köylüler neredeyse yiyecek ekmek bulamazlar. Lenin (1976: 57-58) bu savaşa şiddetle karşı çıkar. Ona göre Avrupa' da burjuva hükümet ve partilerinin arzuladıkları savaş artık başlamıştır. Emperyalizm bu kapitalistleşmiş ülkelerin ulaşabilecekleri en son aşamadır. Bu savaş bir ölçüde kaçınılmazdı; çünkü kapitalistler kendilerine yeni pazarlar bulmak zorundaydılar; bu nedenle diğer ülkeleri işgal ederek kendi emekçi sınıflarının dikkatini başka bir yöne çekmeye çalıştılar. Bu şekilde işçi sınıfı milliyetçilikle aptallaştırılarak bu sınıfın devrimci vizyonu yok edilemeye çalışıldı. Bu savaşın baş aktörlerinden Almanya, bu savaşı ulusun özgürlük ve uygarlık mücadelesi olarak sundu; fakat savaşın sonucu ne olursa olsun burjuvazi ve Çarlığın ittifakı Rus emekçilerin düşmanı olmaya devam edecektir ve bu sınıfları baskı altına almak için ellerinden geleni yapacaklardır. Bu savaşa dâhil olmuş hiçbir güç bir diğerinden daha iyi değildir. Hepsi değişen ölçülerde yağmacı talancıdır; fakat kendi proletaryalarını kandırmak için özgürlük ve yurtseverlik gibi kavramları kullanıyorlardır. Bu savaşın toprak elde edip, başka halkları sömürmek için değil anavatan savunması için yapıldığını söylüyorlar; fakat burjuvazi hangi yalanları üretirse üretsin işçi sınıfının yegâne görevi daha güçlü bir şekilde sınıf dayanışmasını ve enternasyonalizmi savunmaktır (Lenin, 1976: 58). 18. ve 19. yy. da gerçekleşen milli savaşlar kapitalizmin başlangıcı olan savaşlardır. 1789-1874 yılları arasında meydana gelen bu savaşlarda milli unsurlar feodalizme ve mutlakiyetçiliğe karşı mücadele ettiler. Milliyetçi ideoloji bu dönemin bir ürünü olarak hem burjuvaziyi hem de emekçi sınıfın bir kısmını da etkilemişti. Şimdi ise konjoktür bütünüyle farklıdır ve burjuvazinin anavatan savunması bir aldatmacadan başka bir şey değildir. Bu savaş her ne kadar işçi sınıfının üzerinde olumsuz bir etki bıraksa da bu krizi içerisinde devrimci bir kriz olgunlaşmaktadır (Lenin, 1976: 73). Rus Çarı emperyalistlerin bir aparatından başka bir şey değildir. İngitere ve Fransa'ya sadece yakıt temin eder ve onların çıkarlarını korumak için Rus ordusu binlerce askerlerini yitirir; Bu nedenle emperyalistleri alt etmek isteyenler öncelikle onun aparatı olan Çar'a karşı mücadele etmedilir ki bu aynı zamanda proletarya devrimini de

gerçekleştirilmesine zemin açacaktır. Bu mücadelede Rus devrimci köylüsü ile Rus devrimci proletaryası omuz omuza vereceklerdir (Stalin, 1979: 13). Bolşevikler'in savaşa karşı bu açıdan tavırları netti. Bu savaş kana susamış emperyalistlerin savaşından başka bir şey değildi. İşçilerin bilmesi gereken tek şey başka halkların proletaryasının asla Rus proletaryasının düşmanı olamazdı. Çarlığın zorlamasıyla Kazakların dipçikleriyle savaşa götürülen işçiler ve askerler bu savaşa itiraz edip gerçek özgürlüğü istemeliydiler (Badayev, 1999: 231). Özetle Lenin ve Bolşevikler açısından bu savaş emekçilerin savaşı değil burjuvazinin savaşıdır ve her ne olursa olsun bu savaşa karşı çıkılmalıdır. Bu düşüncelere romanda rastlıyoruz. Bolşevikler savaş boyunca halk arasında dolaşıp bu düşüncelerin propagandasını yapıyorlardır. Roman başlangıcında yer alan feodal beylerin yerini bu sefer burjuvazi almıştır.

Teşkîlata Partiya Bolşevîkan xebat dikir ne ku li nava wan paleyan tenê, wê xebat dikir nava esker jî. Carinan hevalê Mîxaylov ji komunîstan re digot:

Gerek e em wisa bikin, wekî eskerên me bere tivingên xwe biguhezin ber bi dîwana padşê ve ber bi burjuvaziye çimku ev şer ew, wan dest pê kir ji bo kare xwe. Pale û gundî xwîna xwe dirêjin lê burjuvazî, milkdar cêba xwe tijî dikin. Mîxaylov digot:

-Lenîn gotiye, em gerek ê rastiyê bibêjine esker, wekî em zanibin ev şerê padşa û burjuvaziye dest pê kiriye ji bo kara xwe. Ev şer ne ji paleyan re û ne ji gundiyan re lazim e… (Şemo, 2015: 104).

(Bolşevik Parti Teşkilatı sadece işçilerin arasında değil askerlerin arasında da çalışıyordu. Bazen Mîxaylov yoldaş diyordu ki:

Öyle çalışmalıyız ki askerlerimiz silahlarının yönünü padişaha ve burjuvaziye yöneltsinler; çünkü bu savaşı onlar kendi çıkarları için başlattılar. İşçiler ve köylüler kanlarını döküyorlar; ancak burjuvazi ve zenginler ceplerini doldurmak ile meşguller. Mîxaylov diyordu:

"Lenin dedi ki askerlere doğruyu anlatmalıyız. Bu savaşı padişah ve burjuvazi kendi çıkarları için başlattı. Bu savaşa ne işçiler ne de köylüler ihtiyaç duyuyor.)

Romanın bu aşamasında burjuvazi sahneye çıkar. Burjuvazi Çar ile birlikte el ele verip halkın kanını emen sömürücü bir sınıftır. 1917 yılına gelindiğinde Çar iktidardan düşürülür; ama halen işçi asker ve köylülerin gerçek temsilcileri olarak görülen Bolşevikler iktidarda değillerdir. Sınıflar arasında var olan mücadele devam

etmektedir. Kadetler ve Menşevikler iktidar ortağıdırlar; ama onlar da işçi ve köylülerin gerçek temsilcileri değillerdir. Burjuvazi Kadetler, Menşevikler ve Sosyal devrimciler ile ittifak kurmuştur ancak kurdukları bu ittifak başarısız olmaya mâhkumdur. Halk ağır bir ekonomik bunalım içinde kıvranmıştır ve bunun sonucunda kaçınılmaz bir şekilde halk yönünü yoksul köylülerin ve işçilerin ittifakına çevirecektir (Lenin, 2012: 74). Lenin'e göre bu ittifak halkın yanında değil onun karşısında konumlanır, burjuvazinin çıkarlarına hizmet etmektedir. Bu duruma da romana rastlamaktayız.

Kadêtan, Menşevîkan, êskeran û zabîtan, gişkan digot, wekî li Petrogadê şoreş bûye, wekî niha padşa tune ye, dewsa wî rûniştiye, dîwana wedelî, wekî em komekî bidin vê dîvanê, şer bikin dijminan re û gelek giliyên mayîn digotin…

Eskerek bilind sekinîbû. Ji dûr ve kir gazî, got: "Lê xweliyê hûnê kîngê bidin gundiyan ". Wekîlê Menşevîkan caba wî da:

- *Kîngê şer kuta bû, paşê erde bidine gundiyan.*
- *Esker ev gilî qebûl nekirin.*
- *Misto rihet nedisekînî, li vî aliyî, li wî aliyî diçû dihat. Ew ber bi dikê ve çû, ciyê li ser xeber dida.*
- *-tu yê bi ku de herî?-leşker jê pirsî*
- *-Heval, dixwezim xeber bidim. Ez Bolşevîk im.*
- *Rabe xeber bide, lê bilind xeber bide, wekî gişk bibihîzin. Wî Misto def da ber bi dike ve.*

Misto rabû ser dike, lê çawa ku çav li mexlûqatên giran ket, ê ku li wî dinerin, xwe şaş kir, nikaribû xeber bida, tu dibêjî dev lê hat girêdan.

Leşker lê qîrkirin: " Xeber bide, çimaker bûyî?"

Lozungên Partiya Boşevîkan ketin bîra wî, bi dengekî bilind got:

-Gişk li we derewan dikin, rast nabêjin. Em şer naxwezin, leşkeran berdin bila herin malêd xwe, bê qeyd bê şert û bê edlayî favrîka û zavodan bikin hebûna cimaetê, xweliyê bidin gundiyan (Şemo, 2015: 115).

(Kadetler, Menşevikler, askerler ve zabitler hepsi bir ağızdan diyorlardı ki Petrograd'da devrim oldu artık Çar yok yerine geçici hükümet kuruldu. Her birimiz bu geçici hükümete bir grup vermeliyiz, düşmanlar ile savaşmalıyız ve birçok başka şey söylüyorlardı.

Yüksek rütbeli bir asker duruyordu. Uzaktan seslenip dedi ki. " Fakat ne zaman köylülere toprak vereceksiniz"?

Menşevikleri vekil cevap verdi dedi ki:

-Ne zaman savaş sona ererse o zaman köylülere toprak vereceğiz.

- Askerler bunu kabul etmediler

- Misto rahat durmuyordu, o tarafa bu tarafa gidip geliyordu. Sahneye doğru ilerledi konuşmanın yapıldığı yere.

-Asker ona nereye gideceğini sordu.

-Yoldaş konuşmak istiyorum. Ben Bolşeviğim

- Hadi kalk konuş yalnız yüksek sesle konuş hepsi duysunlar. Misto'yu sahneye doğru itti.

Misto sahneye çıktı; fakat onu izleyen halkı görür görmez şaşırdı kaldı, konuşamıyordu sanırsın ki ağzı bir anda kapanmıştı.

-Askerler ona seslendiler konuş artık "neden sağır oldun?"

Bolşevik Parti'nin sloganlarını hatırladı birden, yüksek bir sesle konuştu.

- Hepsi size yalan söylüyor, doğru konuşmuyorlar. Biz savaş istemiyoruz, askerleri bırakın evlerine dönsünler. Fabrika ve işletmeleri koşulsuz şartsız halkın mülkiyeti haline getirin, köylülere toprak verin.)

Burada görüldüğü gibi Bolşevikler, Kadetler ve Menşevikler gibi reformcu değil, daha devrimci bir çizgidedirler. Savaşa mutlak bir şekilde karşıdırlar, burjuvaziye ve özel mülkiyetin her türlüsüne karşıdırlar. Olaylar bu minvalde seyrederken, Lenin, Rusya'dan sürgünden döner bu arada işçilerin ve köylülerin yeni bir düşmanı vardır. Bu düşman Kulaklardır. Kulaklar Rusya'daki büyük çiftlik sahipleridir. Topraklarını köylülere vermek istemezler, kapitalist düzenin köydeki temsilcileridir (Şemo, 2015: 116). 1917 Şubat'ında Rusların yenilgisi ve yiyecek kıtlığı yeni bir devrime yol açtı. Kerensky ve geçici hükümet Ermeniler Rus koruması altında otonomi sözü verdiler; fakat Rusların kayıpları ve Bolşeviklerin propagandası Ermenileri telaşlandırıyordu; çünkü eğer Ruslar batı Ermenistan'dan çekilirlerse Türk

ordusu buraları tekrar ele geçirecekti. Bu yüzden Ermeni liderler Tiflis'te bir meclis toplamaya karar verdiler; ancak Bolşevikler bu toplantıyı boykot ederek katılmadılar. Taşnaklar tarafından kurulan yeni hükümet Bolşevik tehlikesinin farkındaydı.[15] Ki zaten bu tarihten altı ay sonra Rusya'da Ekim devrimi ile birlikte Bolşevikler iktidara geldiler böylelikle Taşnaklar'ın arzusu yarım kaldı. Bolşevikler 1917 yılında Rus ordusunu batı Ermenistan'dan geri çektiler. Kars, Ardahan, Batum bölgelerine Türk ordusu geri döndü. Lenin bedeli her ne olursa olsun barış istiyordu; çünkü ona göre eğer bir ulus zorunlu bir şekilde bir devletin sınırları içerisinde yaşamak zorunda bırakılmışsa kararlarını kendi özgür iradesi ile veremiyorsa bu bir tür işgaldir. Sovyet hükümeti büyük ulusların bu şekilde küçük ulusları işgal edip kendi aralarında paylaşmak için yürütülen bu savaşı, büyük bir insanlık suçu olarak görmeliydi. Bu savaş ancak bütün uluslara adil bir barış yapılarak sona erdirelibilir (Lenin, 1999: 481). Sovyet hükümeti hemen bütün savaşan halklar ile barış yapmalıdır. Demokratik temelde gerçekleşecek olan bu barış ile işgallerden vazgeçmelidir. İşgal topraklarının geri verilmesi elzemdir. Hem Avrupa'da hem de sömürgeleştirilmiş halkların iradelerine saygı duyulmalıdır. Her halk isterse bağımsız bir devlete sahip olmak imkânına ve özgürlüğüne sahip olmalıdır; bu nedenle Sovyet Hükümeti ve Rus kapitalistlerinin Türkiye ve Avusturya gibi ülkelerin yağmalanmasına yönelik gizli antlaşmaları feshetmelidir. Ermenistan ve işgal edilen Türkiye topraklarından da çekilmeli Rus toprakları içinde yaşayan Finlandiya ve Ukrayna'ya da bağımsızlık hakkı tanınmalıdır (Lenin, 1997a: 175-176). Türk ordusu Ermenileri ve Gürcüleri tekrardan onların 1878'den önceki sınırlarına itti. Bu arada Rusya'da iç savaş vardı;

[15]Taşnaklar hakkında kısa da olsa burada birkaç bilgi verilmelidir. Rusya'nın Ermenilere karşı tavırları onları farklı alanlarda örgütlemeye itti. Ermeniler, devrimci, Marksist hatta anarşist ideolojileri benimser hale gelmişlerdi. Cenevre'de 1887 yılında Hınçak Devrimci Partisi kuruldu. Bu cemiyet birçok kültürel alanda faaliyet gösterdi. Parti bağımsız ve sosyalist Ermenistanı savunuyordu. Daha sonrasında da bütün Ermeni devrimcileri bir araya getirmek için Ermeni Devrimci Federayonu kuruldu. Bu federasyon Taşnaklar olarak da bilinir. Parti milliyetçilik ve sosyalizm sorunları ile boğuşuyordu. Hınçaklar Ermenistan'dan insanları partiye katmaya çalışıyorlardı; ama halk sosyalizmden pek anlamıyordu; bu yüzden partinin destekçileri daha çok Avrupa ve İstanbul'da oturan batılılaşmış aydınlardı. Bu aydınlar ise sosyalizmden ziyade daha çok milliyetçi söylem ile ilgileniyorlardı. Hınçaklar 1895-1896 olaylarından sonra reformcu ve radikal gruplar olarak ayrıldılar. Radikal Hınçaklar daha devrimci bir hatta çizip, devrim mücadelesi verdiler. Reformcu kanat ise popülist sloganlara devam etti. Sonuç itiabiriyle bazıları Taşnaklar katıldılar. Taşnaklar için sosyalizm ulusal amaçlar için kullanılan bir araçtan başka bir şey değildi. Bu parti daha sonra etkili politik parti olacaktı. 1892 yılına parti ismini Ermeni Devrimci federasyonu olarak değiştirdi. Bu parti etnik ve dini grupların eşitlliğini konuşma ve basın özgürlüğünü eğitim ve çalışma hakkını savunuyordu (Bournoutian, 2006: 290-291).

bu nedenle Trans-Kafkasya kendi kaderine terk edildi (Bournoutian, 2006: 296-297). 20. yy. a girererken Taşnaklar her ne kadar Enternasyonel'de sosyalizmi savunsalar da asıl mücadele alanları Ermeni ulusunu özellikle de Türkiye'de yaşayan Ermenileri örgütlemekti. 1903-1905 yılları arasında Taşnaklar Kafkasya'da yoğun bir şekilde örgütlenmeye başlamışlardı. Artık temel iddiaları sadece Türkiye'de yaşayan Ermenilerin değil bütün Ermeni ulusunun özgürlüğü için mücadele ettiklerini söylüyorlardı; bu nedenle Ermeniler arasında gün geçtikçe daha etkin hale geliyordu (Minssian, 2012: 60-61). Milliyetçi Taşnaklar bir yandan da emperyalistler ile işbirliği yapıyorlardı.

1918 yılında Azeri, Gürcü ve Ermeni delegeler Trans-Kafkasya Cumhuriyetini kurdular. 20. yy.ın başlarında Rusya Sosyal Demokrat İşçi Partisi Kafkas halkları arasında yaygınlaşmaya başladı. Gürcüler, Ermeniler hatta bazı Müslüman önderler bile bu hareketin etkisi altına girmişlerdi; bu nedenle Ermeni devrimcileri de kendi aralarında bölünmeye başladılar. Aynı zamanda Rusya Sosyal demokrat partisini kendi arasında Menşevikler ve Bolşevikler olarak 1903 yılında bölünmesi Ermeni devrimcileri de etkilemişti. Taşnaklar devrimi savunsalar da Rus Devletinin çökmesine taraftar değillerdi; çünkü batı Ermenistanın özgürleştirilmesi için Rusya'nın güçlü olması gerekiyordu (Bournoutian, 2006: 292). Taşnaklar, Doğu Ermenistan'ı kurtarmak için Gürcü Menşevikleri destekleyip yönetimde kalmayı tercih ettiler. Bu arada Türk ordusu anlaşma olmaksızın Alexandropol'u işgal etti, daha sonra da Erivan ve Tiflis'e yöneldi. Almanların baskısı sonucu Türk ordusu ilerleyişi durdu; bu nedenle Gürcüler bağımsızlıklarını ilan edip Tiflis'e Alman bayrağı çektiler. İki gün sonra da Azeriler bağımsızlıklarını ilan etiler. Bakü'yü bir Bolşevik ve Taşnak ittifakı yönetiyordu. Sonrasında da Ermeniler bağımsızlıklarını ilan ettiler (Bournoutian, 2006: 298). Ermeni Cumhuriyeti resmi olmayan bir şekilde Tiflis'te ilan edildi. İlan edilen koalisyon hükümetinde farklı partiler olmakla beraber Taşnaklar çoğunluktaydı. Tiflis'te kurulan hükümet Erivan'a hareket etti. Hükümet'in Erivan ulaşıp şehrin savunmasını üstlenmesi ile birlikte bağımsız Ermenistan Cumhuriyeti de kurulmuş oldu. Bu Cumhuriyet verimli olan arazilerinin birçoğunu kaybetmiş, sadece elinde Erivan kalmıştı ki burası hiçbir zaman verimli bir arazi olmamıştı. Sınırları içerisinde batı Ermenistan'dan göç etmiş olanlar ile birlikte yaklaşık 100000 kadar Kürt ve Azeri de yaşıyordu. Bu koşullar altında seçim yapılamazdı. Taşnaklar iktidarı

ele aldılar. Her ne kadar Taşnaklar çoğunluğu oluştursalar da diğer partiler ile aralarında yoğun tartışmalar meydan geliyordu (Bournoutian, 2006: 300). Erebê Şemo bu olaylar ayrıntılı bir şekilde anlatır. Halk Rus askerlerinin çekilmesinden endişelidir. Özellikle de Kürtlerin durumu belirsizdir (Şemo, 2015: 130). Kafkasya'da yaşayan birçok halkın kendi arasında sorunları vardır. Burjuvazi bu halkların arasına milliyetçilik tohumları ekerek birbirine kırdırmaya çalışmaktadır. Taşnaklar Kürtleri katletmek ile tehdit ederler, daha sonra da Osmanlı ile savaşıp ülkelerini kurtaracaklarını söylerler (Şemo, 2015: 137) Bolşevikler ise buna karşı mücadele etmektedirler.

Lenin- Partiya Bolşevîkan digot:

Miletî û dînî burjuwazî, milkdar dikin orta meqluqet, wekî pale û gundî hev du negrin, wekî timî karibin we badilhewa ji xwe re bidin xebatê, "Proleterêd hemû welatan yek bibin!"(Şemo, 2015: 138).

(Lenin ve Bolşevik Parti söylüyordu:

Kapitalistler sizleri sürekli bedavaya çalıştırmak için halkın arasına, milliyetçilik, din, burjuvazi gibi şeyler koyuyorlar, "Bütün ülkelerin işçileri birleşin!")

Bolşevikler açısından burjuva milliyetçiliği temelde ulusal kültür adı altında burjuvazinin kendi çıkarları için kullandığı bir araçtan başka bir şey değildir. Burjuvazi bu şekilde işçileri ve demokrasiyi zayıflatmaya ve halkın haklarını ve özgürlüklerini kısaltmaya çalışmaktadır. İşçilerin sloganı ulusal kültür değil uluslararası kültürdür (Lenin, 1992b: 17). Bolşevikler açısından ezilen uluslar desteklenmelidirler; fakat bu her ezilen ulusal hareketin desteklenmesi gerektiği anlamına da gelmez. Eğer bir ulusal harekete verilen destek emperyalistleri geriletiyorsa; ancak desteklenmelidir. Emperyalistleri güçlendirme potansiyeli barındıran ulusal hareketler desteklenmemelidir (Stalin, 1979: 72-73). Burjuva demokratik devrimi iktidarı ele geçirdiğinde ekonomik yapıda bir değişikliğe gitmez onu burjuva ekonomisi ile birleştirir. Yani özünde sömürgecilik değişmez sadece el değiştirir. Devrimciler ise bu sömürgecileri iktidardan indirerek proletarya sınıfını iktidara getirir (Stalin, 1979: 124). Bu nedenle Ermeniler daha önce romanda ezilen bir halk olarak karşımıza çıkmalarına rağmen romanın bu aşamasında Taşnaklar özelinde emperyalistleri

güçlendiren, onlar ile işbirliği yapan bir hareket olarak karşımıza çıkar; bu nedenle de desteklenmemelidir.

1919 yılına gelindiğinde savaş bitmişti. Osmanlı yenilmişti. Rus iç savaşı bitmişti. Bununla beraber Ermeni hükümeti birçok sorun ile mücadele ediyordu. Cumhuriyet'te her ne kadar birçok parti olsa da yönetimde Taşnaklar ve Liberal parti vardı. Her bir grup farklı bir bakış açısına sahipti. Taşnaklar amaçlarına ulaşmak için sıklıkla düşmanlarına karşı demokratik olmayan taktikler kullanıyorlardı (Bournoutian, 2006: 306). Taşnak hükümeti Kürt köylerinden asker topluyor, sömürücü Kürt beyleri ile işbirliği yapıyordu. Beyler kürt köylerinde istedikleri gibi davranıyor, istedikleri zulümleri yapıyorlardı. Eskiden Rus Çarı ile işbirliği yapan Evdila Bey bu sefer de Taşnaklar ile işbirliği yapıyordu. Eskisinden daha zalim despot biri haline gelmişti. Emekçi Kürtler bu sefer de Taşnakların vergileri altında eziliyordu (Şemo, 2015: 138). Ermenistan'da çok sayıda proleter yoktu daha çok tarıma daylı bir ekonomi vardı; Fakat yine de burada yaşayan komünistler (Bolşevikler) Taşnakları emperyalistlerin uşakları olarak görüyorlardı. Bolşevikler 1920'den önce burada yeteri kadar örgütlenmemişlerdi. Bolşevikler sadece Kızıl ordu sayesinde Ermenistan'da bir devrim olabileceğini düşünüyorlardı (Hovannisan, 1997: 336-337)

Taşnaklar daha çok liberal demokratik bir devrim öngören bu partinin içinde hem milliyetçiler hem de sosyalistler yer alıyordu. Parti her ne kadar sosyalist değerlere kendine dayandırsa da temelde milliyetçilik partinin temel motivasyonunu oluşturuyordu. Hınçaklardan farklı olarak Büyük Ermenistanın kurulmasını değil; ama Türkiye'de demokratik özerklik istiyordu ve bu amaçlarına ulaşmada Balkanlar'da olduğu gibi büyük devletlerin onlara yardım edeceklerini umuyorlardı (Minssian, 2012: 26-27). Taşnaklar emperyalist güçler ile işbirliği yaparlar. 1920 yılında bağımsız Ermenistan Cumhuriyeti Fransa, İngiltere, İtalya gibi birçok ülkede tanınmıştı. Bu cumhuriyet için hem bir korku hem de umut kaynağı olmuştur. Ermeniler bir pasaporta sahiptiler artık; ancak Türk Devleti Ermenistan' ı zayıf düşürmek için Bolşevikler ile çalışmaya başladı. Ermenistan her ne kadar Sovyetleri bağımsız bir Ermenistan Cumhuriyetinin Sovyet çıkarları için daha uygun olduğuna ikna etmeye çalışsa da bunda başarılı olamadı. İlk önce Bakü Bolşeviklerin eline düştü daha sonra sıra Erivan'a gelmişti. Bolşevikler, Ermenistan' da yavaşça örgütlenmeye başlamışlardı.

Bazı azınlıklar aracılığıyla küçük çaplı isyanlar da yapmışlardı. Bu isyanların ana teması Ermenistan'ın Sovyetlere katılma arzusuydu. Taşnaklar bazı Bolşevikleri idam ederek onları ortadan kaldırmaya çalıştılar. Bazı Bolşevikler de Tiflis'e kaçtılar (Bournoutian, 2006: 311).

Bu olaylar da Jiyana Bextewar'da anlatılır. Taşnaklar Bolşeviklerin bir başka deyişle emekçilerin düşmanı olarak emperyalist güçler ile ilişki içerisindedir. 1920 yılında Türk ordusu tekrardan Ermenistan'a yöneldi ne Ruslar ne Avrupalılar Türklere müdahale etmediler. Sonuç itibariyle Türk ordusu Sarıkamış ve Kars'ı geri aldı ve Alexandrapol'a yöneldi. Ruslar Erivan hükümetine yeni bir şey teklif ettiler. Türk ordusunun ilerleyişini durdurabilirlerdi. Türk ordusunun ilerleyişi ile suçlanan Taşnaklar istifa etmeye zorlandılar. Bolşevikler Ermenistan'a girdiler ve Ermenistan'ın Sovyet Rusya'nın bir parçası olmasını talep ettiler (Bournoutian, 2006: 312). Kürtler bu olaylar sırasında tekrar göç etmek zorunda kalırlar. Teyo Bey ile Salih Bey gibi kişiler bu arada halka zulüm ederek katlederler. Osmanlı ordusu Axbaran'a girerek birçok erkeği esir alır. Kafkasya'da yaşayan Kürtlerin büyük çoğunluğunun kendilerine ait araziler yoktu; bu nedenle çoğunlukla Ermenilere ait olan arazilerde çalışıyorlardı. Halk genel olarak eğitimsizdi, halkın okuma yazma oranı çok düşüktü. Bununla beraber Osmanlı Ekim Devrimi'nin yarattığı boşluktan faydalanarak bu topraklara saldırılar düzenliyordu. 1918 yılında Osmanlı Ermenistan topraklarının bir kısmını geri aldı. Aleksandrapol'da yaşayan Kürtler tutuklanarak Türkiye'ye götürüldü. Bunlardan çok azı geri dönebildi (Şamil, 2005: 89). Romanda bu olay da anlatılır. Emerîk de tutuklanıp götürülenler arasında yer alır. Esirlik döneminde çok büyük eziyet çeken Emerîk en sonunda kurtulmayı başarıp geri döner. 1918'den 1920'nin sonuna doğru Ermeni halkı büyük yıkımlar ve felaketler yaşadı. Ermeni devleti kurmak her ne kadar zor görünse de İtilaf Devletlerinin açıkladıkları ilkeler dünya genelinde büyük bir sempati uyandırmıştı. Bir Ermeni devleti kurmak için yapılan çalışmaların ilki 1918'de yapılmaya başlanmıştı. 1920'ye gelindiğinde ise Bolşeviklerin aktiviteleri artmaya başlar. Bu tarihte iktidarı devir alan Taşnaklar Azerbayca'nın Sovyete dâhil olmasından sonra Bolşevikleri ezmeye çalışır, bir yandan da Sovyetlere elçiler gönderirir; fakat Taşnakların yüzü her zaman Batı'ya dönüktür. Batının bir parçası olmayı tahayyül ediyorlardı; çünkü bu şekilde birleşik bir Ermenistan kurabileceklerini hayal ediyorlardı. Bunun önündeki en büyük engel de

Bolşeviklerdir (Hovannisan, 1997: 303-304). Jiyan Bextewar'da Taşnakların Bolşevikler'e karşı giriştikleri mücadele anlatılır.

> *Hikûmeta Daşnakan gelek asker bi top û pûlemyot şand ser van Paleyan şer. Ew çend roj bûn şerrekî bêhesab bû, bere paleyan zor da Daşnakan, lê wexta eskerên Daşnakan çend hezar mêr hatin, paşê hicûmî ser wan paleyan kirin (Şemo, 2015: 177).*
>
> *(Taşnak hükümeti birçok tank ve askeri işçilerin üzerine gönderdi. Savaş kaç gündür aralaıksız devam ediyordu. İlk önce işçiler Taşnakları'ı çok zorladılar; ancak birkaç bin daha Taşnak askeri geldiğinde işçilere saldırdılar.)*

Ancak Taşnaklar işçiler ve köylülerin birlikteliğine engel olamazlar, sonuç itibariyle Kızıl ordu bazı devrimci Ermeniler ile Ermeni olmayanlarla birlikte Erivan'a girdi ve birçok resmi görevliyi tutukladı. 1921'in Şubat'ında Ermeniler Taşnaklar öncülüğünde yeniden ayaklandılar ve Ulusal Kurtuluş hükümetini kurdular. Aynı yıl Ermenistan tekrardan Sovyet iktidarına geçecekti. Artık Ermenistan'ın tek resmi partisi Ermeni Komunist Partisi olacaktı (Bournoutian, 2006: 313-314). Ermeniler Kızıl ordunun Erivan'a girişine karşı çıkmadılar; çünkü onlar Kızıl Ordunun, Ermenileri Türklere karşı koruyacaklarını düşünüyorlardı. Yeni kurulan Sovyet hükümeti ise Taşnakları baş düşman olarak görüyordu; çünkü Taşnaklar, Bolşeviklerin bazılarını daha önceden idam etmişlerdi (Suny, 1997: 348). Sovyetlerin Kafkasya'da egemenliği el geçirmesi ile birlikte bütün sömürücü sınıflar ortadan kaldırılmıştır. Geriye sadece ufak tefek provaksayonlar yapan kişiler kalmıştır. Rusya artık işçilerin iktidarda olduğu mutlu bir yaşamın (Jiyana Bextewar) olduğu bir ülkedir. Bu arada İkinci Dünya Savaşı başlar. Bu savaş da Emperyalist bir savaştır. Emerîk'in oğlu Sehid bu savaşa katılarak büyük yararlıklar gösterecektir. Roman burada biter. Özetle roman boyunca birçok farklı sınıfa mensup olan efendiler görürüz. Bu efendiler işçi ve köylülerin üzerinde hegemonya kurmaya çalışan onların emeklerini sömüren toplumsal gruplardır. Bunlar romanın başında Osmanlı padişahı ve beyler, sonrasında Rus Çarı ve beyler, daha sonrasında emperyalist savaşın desteklediği burjuvazi, Taşnaklar ve en nihayetinde faşistlerdir. Bütün bu sınıfların ortak noktası tarihin bir noktasında emekçi yığınlar ile girdikleri mücadelede efendi konumuna yükselmiş sınıflar olmalarıdır. Bu sınıflar toplumun küçük bir azınlığıdırlar. Kendileri çalışmaz; ama çalışan büyük kitlelerin emeklerini sömürürler. Bütün zenginliklerin kaynakları budur. Özgürlük, eşitlik ve adalet gibi kaygıları yoktur. Daha önce de söylendiği gibi

özgürlük kölelerin bir başka deyişle çalışan emekçilerin bir arzusu olacak ve köleler kendi emekleri aracılığıyla efendiler ile giriştikleri bu ölüm kalım mücadelesinde bu özgürlüğü kazanacaklardır.

2.2.4. Köleler, Köylüler ve İşçiler

Marksist kuram açısından kapitalist bir toplumda insanın emeği onun karşısına ondan bağımsız olan bir güç, bir meta olarak çıkar. İşçi kendi nesnesinin kölesi konumuna düşer. İşçi bu kölelik biçiminde fiziksel olarak varlığını sürdürdüğü müddetçe yaşamını sürdürebilir. İşçi ürettikçe tüketimi artacak değerini yitirecektir. Emeği arttıkça kendisi gücünü yitirecektir. İşçinin emeği zenginlerin refahını arttırırken işçi için yalnızca fakirlik üretir. Emeğin ürettiği her şey kapitalistler için güzellik kaynağıyken işçiye ise sadece çirkinlik kalır. İşçi boş zamanda ancak kendine gelebilir; ama sürekli bir şekilde çalışmaya zorlanır. İşçi bu koşullar altında tamamıyla kendine ve emeğine yabancılamıştır (Marx, 2013: 77). İşçinin ürettiği artık değer kapitalist sınıf tarafından kendi mülkleri hallerine getirilir. Bütün sınıflı toplumlarda artık bir değer üretilir ve üretilen bu artık değer belirli sömürü mekânizmaları aracılığıyla egemen sınıflar tarafından kendi mülkleri hallerine getirilir (Bottomore, 1993: 44). Bu egemen sınıflar, şehirlerde kapitalistler iken köylerde ise feodal beylerdir.

Kapitalistler ile feodal beylerin çıkarları ortaktır; bu nedenle aralarında var olan çelişkiler büyük oranda ortadan kalkar. Bu şekilde toplumda iki sınıfın varlığından söz edilebilir. Birinci sınıf çalışanların yani işçi sınıfı diğeri ise sömürücülerin yani kapitalistlerin sınıfıdır. Feodal toprak mülkiyeti de yine kapitalist sistemde olduğu gibi feodallerin kendi emekleri kazandıkları bir mülkiyet değildir. Bu mülkiyeti egemen sınıflar türlü ayak oyunları ile kendi mülkiyetlerine geçirmişlerdir. Bu toprak üzerinde yaşayan serfler ise toprağın bir parçasından başka bir şey değildir (Marx, 2013: 66). Serflik ücretli emekten ayrı bir şey değildir. Burada köylüler toprağa sahip değildir. Serflikte köylülerin artık emeği açık bir şekilde lordun mülkiyetine geçiyordu. Serfler'in lorda karşı yasal bir hukukları yoktur. Her konuda lordun kanunları geçerlidir (Bottomore, 1993: 487). Avrupa' da 1871'e gelinceye kadar hiçbir ülkede proletarya çoğunluk konumunda değildi. Lenin (2016: 57-58) bu nedenle işçileri ve köylüleri bu yabancılaşma durumundan kurtaracak bir devrimin ancak işçi sınıfıyla

birlikte köylüleri de örgütleyerek gerçekleşebiliceğine inanıyordu; çünkü halkın büyük çoğunluğu bu iki sınıftan oluşuyordu. Bu iki sınıfın bürokratik devlet mekânizması tarafından ezildikçe bir araya gelmeleri daha kolay olacaktı ve bu iki sömürülen sınıfın bir araya gelmesiyle birlikte, bir sosyalist dönüşüm ve devrim meydan gelebilirdi.

Lenin (1997b: 151) köylülerin yüzyıllardır devletten zülüm ve baskı dışında başka bir şey görmediğini söylüyordu; bundan dolayı köylüler devletten gelen her şey karşısında temkinlidir. Rusya özelinde ise köylüler Rusya'da yaşayan sınıflar içerisinde özellikle de bürokratik sınıfla karşılaştırıldığında en kötü koşullar altında yaşayan sınıftı. Daha önce kendi toprakları üzerinde özgürce yaşayan köylüler son birkaç yüzyıl boyunca aşırı yoksul bir hale gelmiş neredeyse köle haline gelmişlerdir. Bu koşullar atlında yaşayan köylüler Rusya'nın toplam nüfusunun yaklaşık yüzde doksanını oluşturuyorlardı. Köylüler büyük çoğunlukla ya toprak sahibi olan derebeylerin boyunduruğu altında yaşıyorlardı ya da kiliseye bağlıydılar. Köylüler dışındaki diğer yüksek sınıflar ise çok farklı yaşam koşullarına sahiptiler. Bunlar toprak sahibi olup yaşam hakkında herhangi bir kaygıları olmayan kişilerdi (Bookchin, 2013: 20-21). Beyler köylülerin ellerinden çıkarmak zorunda oldukları toprakları satın alarak servetlerine servet katarken fakir köylüler karınlarını nasıl doyuracakları üzerine kafa yormaktadırlar. Bu şartlar altında köylülerin toprak satın alıp kendi topraklarını ekip biçme gibi bir lüksleri yoktur. Köylüler var olan topraklarını bile satmak zorunda kalıyorlardı; çünkü toprağı ekmek için ne tohumları ne de onu sürmek için hayvanları vardı. Köylülere toprağa ekip biçmek için daha iyi ve ucuza aletler alabilecekleri telkin edilmekteydi; ancak bu tamamıyla bir yalandan bir ibaretti; çünkü sadece parası olanlar bu aletleri satın alabiliyorlardı (Lenin, 1993: 31-33). Bu toplumda ilişikiler bütünüyle üretim ilişkilerine göre şekillenmişti. Tarıma dayalı üretim ilişkilerine göre şekillenmiş bu toplumda aileye dayalı küçük üreticilerin, emek güçlerine feodal senyörler tarafından el konuluyordu. Toprak üzerinde kiracı konumda olan köylüler feodal senyörler tarafından haraç ödemeye mecbur bırakılıyorlardı. Bu sistemde köylüler toprağın kullanım hakkına sahip olsalar bile çoğunlukla mülkiyet hakkına sahip değillerdi. Beyler köylülerin ürettikleri artık emeğe el koyma hakkına sahip bir sınıftı (Bottomore, 1993: 222). Beyler köylülerin bütün yıl ekip biçtikleri ürünlere hiçbir emek sarf etmeden ortak olabiliyordu.

Jiyana Bextexwar köylülerin içinde bulundukları bu kölelik durumunu anlatmak ile başlar. Köylüler bir serften başka bir şey değildirler, adeta bir metadırlar. Bu durum anlatıcıya göre sadece Rusya'da değil Osmanlı'da da aynıdır. Köylülerin emekleri sadece beyler tarafından sömürülmez aynı zamanda köylüler devlet görevlilerini de beslemek zorundadırlar:

Sîlêman Beg gazî Emerîk kir got:

-Emerîk, milazim ji Stenbolê hatiye, tu zanî, wekî di pê xwarinê re tu gerek ê dîş kirêsîyê bidêyî, lê dîş kêrîyeke wisa bidêyî, wekî ku milazim nexeyîde. Li Stenbolê ji navê te li cem padşe bilind bike. Qeymeqam jî hemî merivê me ye, li cem me ye, timî bi kêrî te tê. Ew jî gerek ê bêpar nemine, rojêd çetineyayî û tengasîyê wê bi kêr te bê. A min jî tu zanî, ez çi bibêjim ez ê begê te me…

Emerîk ev gilî bihîstîn, hebekî sekînî, di dile xwe de got: "Hûn hatine me talan bikin, her sal gav halê me ev e di deste we de ". (Şemo, 2015: 34)

Silêman Bey Emerîk'i çağırıp ona dedi.

(Emerîk, mülazım İstanbul'dan gelmiş, biliyorsun ki yemekten sonra ona diş kirası vermelisin; ancak bu öyle bir diş kirası olmalı ki mülazım darılmasın gücenmesin. Böylece İstanbul'da adın duyulur. Padişahın yanında kıymetin artar. Kaymakam da bizim akrabamız, bizim yanımızda, her zaman işimize yarar. O da bundan payını almalı, zor ve dar zamanlarda bu işine yarayacak. Benimkini de zaten biliyorsun ne söyleyeyim ben beyinim.

Emerîk bunları duyduğunda önce bir durdu, içinden dedi ki: "Sizler bizleri talan etmeye geldiniz, her yıl sizin yüzünüzden bu haldeyiz".)

Feodal yönetimlerin burjuva yönetimlerinden pek de bir farkı yoktur. Her ikisi de halkı köleleştirmenin iki farklı yoludur. Burada da görüldüğü gibi Emerîk gibi emekçilerin bütün emekleri devlet ve beylerin ortaklaşması ile ellerinden alınıp götürülür. Köylünün bütün emeği bir başkasının mülkü haline getirilir. Lenin (1997b: 46) benzer bir şekilde tefecileri de bu feodal beyler sınıfına dâhil eder. Ona göre köy tefecilerinin kapitalistler ve çiftlik beylerinden bir farkı yoktur; bu nedenle köy tefecileri mutlak bir şekilde yenilgiye uğratılmalıdır. Bu kişi romanda karşımıza Qelender olarak çıkar. Qelender halka faiz ile para verir, köylüler ona borçlarını ödeyemeyecek duruma düşerler. Yıldan yıla borçları katlanarak artar. Fakir köylüler

borçlarını vermediklerinde ise onlardan zorla almaya çalışır (Şemo, 2015: 62). Anlatıcı bütün roman boyunca köylülerin içinde bulundukları bu kötü durumları defeatle, bazen Seyrana Belengaz'ın hikâyesiyle bazen Xwedêda'nın hikâyesi ile tekrar eder; ama temelde vermek istediği mesaj köylülerin içinde bulundukları bu sömürü durumunun bir başka deyişle kölelik koşullarının okuyucunun gözleri önüne serilmesidir. Bunu yaptıktan sonra anlatıcı köylülerin içinde bulundukları koşulları değiştirip dönüştürmek zorunda oldukları mesajını verir, bunun için de köylüler bir dizi mücadele içerisinde girmelidirler.

Lenin'e (1993: 81-83) göre bu mücadele sınıf mücadelesidir. Sınıf mücadelesi bir toplumsal grubun diğer bir toplumsal gruba karşı giriştiği mücadeledir. Rusya'nın kırsal kesimlerinde bu mücadele uzun süreden beri devam etmekteydi. Köylüler, Çarın desteğini alan çiftlik sahiplerine karşı sürekli bir mücadele içerisinde olmuşlardı fakat birleşememeleri ve kentlerde onları destekleyecek proleterler olmadığı ve cehaletleri yüzünden bu mücadelede çoğu zaman başarılı olamadılar; lakin hükümetin bütün zalimane önlemlerine karşı mücadeleden de vazgeçmediler. Çarın yönetimi, kendilerine ait olanları almak için giriştikleri bu mücadelede köylüleri eşkiya ve talancı olarak gördü. Askerler bu isyancıları alt etmek için üzerlerine yürüdü, isyancıların birçoğu öldürüldü, işkence gördü, kadınlarına tecavüz edildi, tazminat ödemek zorunda bırakıldılar. Köylüler yenilse de mücadele etmeye devam ettiler. Rusya'da ilk köylü ayaklanması 1902 yılında gerçekleşmişti. Avrupa devrimleri, köylülerin düşmanlarıyla mücadelede başarısız oldukları için başarıya ulaşmamıştı. Şehirlerde monarşi İngiltere ve Fransa gibi yerlerde işçi sınıfının yardımıyla burjuvazi tarafından devrilmişti; ama köylüler örgütlü değillerdi ve mücadeleye katılımları gerçekleştirilemiyordu; bu nedenle buralarda gerçekleşen devrimlerde işçi sınıfı istediği başarıya ulaşamadı. Rusya'da ise bu durum farklıydı. İşçi sınıfı örgütlüydü ve onun en yakın müttefiği de köylülerdi (Lenin, 1997b: 46-47). Bu ittifak Rusya'da devrimin önünü açacak imkân ve kabiliyete sahipti.

1914 yılına gelindiğinde Rusya, Birinci Dünya Savaşı'na dâhil olmuştu. Daha önce savaşa hayır diyen sosyal demokratlar ve işçiler bile Çar'ın yanında saf tutarak ona dua eder bir hale gelmişlerdir. Milliyetçilik hâkim bir ideoloji haline gelirken enternasyonalizm mevzi kaybetmişti; ancak Çar'ın beklenen zaferi bir türlü gelmedi 4

ay sürmesi beklenen savaş tam 4 yıl sürdü. Rusya'da generaller askerlikten anlamayan yaklaşık 2 milyon köylüyü asker kiyafeti giydirerek cepheye sürmüşlerdi. Dünya genelinde ise 10 milyon insan yaşamını yitirdi (Bookchin, 2013: 161). Rusya'nın ekonomisi böyle bir savaşa dayanabilecek güçte değildi. Müttefiklerinden de yardım alamıyordu. Aynı zamanda ordu da teçhizat açısından yetersizdi. Bu da halkı açlığa ve sefalete mahkûm ediyordu. İnsanlar fırınların önünde ekmek beklerken bir yandan da hükümetin ekmeğe kota koyacağı söylentileri de dolaşıyordu. Fabrikalar yakıt bulamıyor ve birer birer kapanıyordu. Binlerce işçi işsiz bir şekilde sokaklarda dolaşıyordu. Bu durum sınıfsal hareketleri daha da keskin bir hale getiriyordu. Yeni grev dalgaları meydana geliyordu. İşçiler dalga dalga sokağa çıkıyorlardı. Şubat ayına gelindiğinde işçiler artık otokrasiyi kesin bir biçimde devirmek istiyorlardı. İşçilerin yaşadıkları mahallelerde büyük tartışmalar yapılıyordu. Grevler her ne kadar zorla bastırılmış olsa da işçiler grevlerine devam etmekte kararlıydılar. Kazaklar da artık işçiler saldırma konusunda isteksiz görünüyorlardı. Bu da işçileri daha da bir hırslandırıyordu (Bookchin, 2013: 185-186). İşçiler savaştan dolayı politika ile aktif bir şekilde ilgilenir hale gelmişlerdir. Bu savaş aynı zamanda Çarlık rejiminin ve onu oluşturan bütün kurumların çirkefliklerini açığa çıkarmıştı. Halk yokluk ve yoksulluk altında ezilirken bir yandan bu yokluk ve yoksulluk başka ülkelerin halklarına da yokluk ve yoksulluk getiriyordu. Tek kazanan ise otokrat rejim ve onun yandaşlarıydı (Lenin, 1975: 8-9). Bu ortamda Lenin ve Bolşevik Parti işçi sınıfın gerçek temsilcileri olarak ortaya çıktı.

Lenin, marksizm'in 20. yüzyıldaki en önemli önderlerinden biri, bir ölçüde de modern Marksizmin kurucusuydu. Onun, marksizm'e en önemli katkısı ise iyi bir şekilde örgütlenmiş bir partinin sınıf mücadelesinin başarıya taşıyabileceği inancıdır. Proletarya diktatörlüğü ancak zor araçları kullanarak gerçekleştirilebilirdi. Bu diktatörlük aracılığıyla devrim uluslararası alana taşınabilir. İşçiler özgürlüklerine kavuşabilirlerdi (Bottomore, 1993: 367-368). Lenin (1997a: 20). Kendi düşüncelerinin bir doğma değil bir eylem rehberi olduğunu söylüyordu. Ona göre Marx'ın da söylediği gibi; "Şimdiye kadar bütün filozoflar dünyayı sadece yorumlamışlardır, asıl olan ise onu değiştirmektir." İşçi partisi objektif olgulardan hareketle görevlerini tam olarak belirlemeli ve harekete geçirmelidir. Özgürlüğü elde etmenin yegâne yolu burjuvaziyi devirmek ve proletarya diktatörlüğünü kurmaktır. Sosyalist bir toplum

inşa etmenin yegâne yolu budur. Proletaryanın egemen sınıf haline getirilmesi bir ölçüde demokrasi savaşını kazanmak anlamına da gelir. Bu şekilde ancak demokratik cumhuriyet kapitalist sömürgeciliğin elinden kurtarılabilir. Kapitalist bir toplumda sadece sermayedarların özgürlüğü vardır, geriye kalan herkse modern ücretli köleler haline getirilmiştir (Lenin, 2012: 90). Kölelik burjuva ve feodal toplumda sadece form değişmiştir.

İşçileri içinde bulundukları koşullar onların sadece ekonomik yaşamlarına etki etmekle sınırlı kalmamış, bütün toplumsal yaşamlarına sirayet etmiş durumdadır. İşçiler bu durumdan kurtulmak için politik özgürlük kazanabilirler ancak sadece bu onların kurtuluşu için yeterli değildir. Sermayenin egemenliği tamamıyla yok edilmedikçe bu özgürlükler onların sefaletini ortadan kaldıramayacaktır. İşçiler ve köylüler başkalarının çıkarlarının basit bir aracı olmaya devam edeceklerdir (Lenin, 1990: 85); bu nedenle demokrasi işçi sınıfının mücadelesinde sadece bir uğraktır. Demokrasi eğer eşitlik demekse proletarya açısından bu eşitliğin sağlanması için sınıfların ortadan kaldırılması elzemdir. Eşitlik ise ancak üretim araçlarının belirli bir sınıfın egemenliğinden kurtarılıp bütün toplumun mülkü haline getirilmesi ile sağlanabilir. Bu şekilde görünürde var olan eşitlik gerçek bir eşitliğe evrilebilecektir. Halkın bütünü kamunun sunduğu olanaklardan eşit bir şekilde fayda sağlayabilecektir. Devletin yapısı herkes tarafından ortaklaşa belirlenebilecek ve devlete herkes elbirliği ile sahip olabilecektir. Bunun içinde toplumdan farklı bir yerde konumlanmış hatta topluma karşı konumlandırılmış ordu, polis ve bürokrasigibi kurumlar yok edilmelidir (Lenin, 2012: 103-104). Sınıf bilince sahip olan işçiler bir güç olmak için halkın çoğunluğunu kazanmak zorundadırlar; çünkü iktidar küçük bir azınlık tarafından ele geçirilmemelidir. Marksistler lafazanlığa ve burjuva iktidarına karşıtdırlar. Proleter komünist bir parti yaratılmalı işçi sınıfı için çalışılmalıdır, böylelikle en yoksul köylülerden başlanarak halk kitleleri dalga dalga bu partiye katılacaklardır. Sınıf bilincine sahip olan işçiler ile köylüler ve askerler ile proleter bir diktatörlük kurulmalıdır (Lenin, 1997a: 20). Bu şekilde halkın büyük çoğunluğunu oluşturan işçileri ve köylüleri içeren daha kapsayıcı bir devlet yapısına ulaşılabilir.

Lenin açısından burjuvazi kendi egemenliğinden asla vazgeçmeyecektir. Onu bu egemenlik iddiasından vazgeçirmek için çoğunluğu oluşturan proletarya ile kanlı

bir mücadele içerisine girilmeliydi. Proletaryanın bu mücadeleden zaferle çıkmasının yegâne yolu da disiplinli profesyonel devrimcilerden oluşan merkezi bir partinin önderliği olmalıdır. Lenin bu düşünceleri teorik olmaktan ziyade pratiktir. Proletarya kendi haline bırakılmamalıdır; eğer böyle yapılırsa burjuva toplumsal ilşkileri içerisinde yok olup gideceklerdir. Bu nedenle marksist ideoloji ile yetişmiş profesyonel devrimcilerin önderliğinde işçi sınıfı ancak başarıya ulaşacaktır. Bu şekilde toplumsal bir kurtuluş gerçekleştirilebilir. Lenin bu şekilde burjuva toplumunda var olan kölelik koşullarının iyileştirilmesini değil bu koşulların sosyalizm aracılığıyla tamamıyla ortadan kaldırılmasını amaçlamaktaydı (Bookchin, 2013: 89-90). İşçiler özgürlüklerin elde edip kölelik koşullarından kurtulmak için örgütlü olmak zorundadırlar. İşçilerin tek kurtuluş yolu sosyalizmi benimsemektir; çünkü sadece sosyalizm sayesinde işçiler, otokratların ve kapitalistlerin servetlerinin kaynağının kendi emekleri olduğunun farkına varabilir. Örgütlenen ve direnen işçiler ancak sermayeyi korkutabilir onlara diz çöktürebilir; fakat Çarlık rejimi işçilerin özgürlüklerini ellerinden almış hareket alanlarını kısıtlamıştır; bu nedenle bu otokrat rejim yıkılmalıdır. (Lenin, 1975: 7). Lenin'e (1997b: 8-15) göre köylülerin istedikleri şey toprak ve özgürlüktür; bu nedenle sınıf bilincine sahip olan devrimci işlerde köylüleri desteklemelidirler ve onların toprak ve özgürlük elde etmelerini sağlamalıdırlar. Bu nedenle yapılacak iş çiftlik sahipleri ile anlaşmak değil toprağın mülkiyetinin ortadan kaldırılmasıdır. Köylüler de bilmelidirler ki şehirlerde yürütülen işçi sınıfının mücadelesi aynı zamanda milyonlarca küçük çiftçi için yürütülen mücadeledir. Bu mücadele insanın insan tarafından sömürülmesini engelleme mücadelesidir. Yoksulluğa ve sermayenin hegemonyasına karşı yürütülen bir mücadeledir. Toprak ve özgürlük için yapılan bu mücadele kapitalist hegemonyayı yok etmek için yürütülen demokratik bir mücadeledir. Bu mücadelenin başarıya ulaşması için mutlak bir şekilde işçiler ve köylüler ortak mücadele yürütmeli sosyalist mücadeli saflarında yer almalıdırlar. Kent işçileri ve fakir köylülerin ittifakı sayesinde toprak emekçilerin eline geçebilir. Bu ittifak olmaksızın kapitalistler alt edilemez. Kapitalistler alt edilmediği müddetçe toprağın köylülerin eline geçmesi tek başına bir şey ifade etmez. Zengin köylüler de kapitalistler sınıfına dâhildir. İşçiler ve köylülerin ittifakı sayesinde sadece toprak değil demiryolları ve fabrikalar emekçilerin mülkiyetine geçebilir.

Yegâne özgürlük yolu köyün şehirle ittifakıdır. Yoksul köylü emekçiler ancak kent işçiler ile birlikte kulaklara (Çiftlik Beyi) karşı birlikte mücadele ederek başarıya ulaşabilirlerdi. Menşevikler ise Bolşevikleri bu şekilde köylüleri kendi aralarında bölmekle suçladılar; fakat köylüler zaten yoksul köylüler ve Kulaklar (Çiftlik Beyi) şeklinde bölünmüşlerdi. Köylüler acil bir şekilde Kulaklardan kurtulmalıydı (Lenin, 1997b: 48-49). Bu nedenle de ilk yapılması gereken şey yaşamını partiye adamış profesyonel devrimciler yetiştirmektir ve bu şekilde bir toplumsal değişim ve dönüşüm gerçekleştirmektir. Marksist teori ile birlikte önderlikte olmalıydı. Bu önderliği yapacak kişiler kesin bir gizlilik içinde olmalı üyeleri dikkatle seçilmelidir. Bu şekilde karşılıklı bir güven tesis ederek yoldaşlık duygusu pekiştirilebilirdi (Bookchin, 2013: 97). Bundan dolayı Bolşevikler profesyonel devrimciler eğitmeye çalıştılar. Roman'da işçi sınıfı için mücadele ederek çiftlik beylerini ve burjuvaziyi alt edecek profesyonel devrimci Misto'dur. Misto romanın ortalarına doğru ortaya çıkarak halkı bu egemen sınıflara karşı örgütlemeye başlar. Anlatıcı bize ilk önce Misto'nun kim olduğunu anlatır:

Di nava wan palayêd Ûris de hostayek hebû, wî teşkilata Boşevîkan çê kiribû. Ûzvê wê xebatek pir mezin dibirin nava wan merîvên Kavkasê. Xortekî ji Kurdan, navê wî misto bû. Wî pak bi zimanê Ûris û Ermenîyan zanibû û bibû uzvê Partîya Bolşevîkan û çi qerarên partiye hebû bi deste wî Mistoyî teşkilata Bolşevîkan bi dîzîka ve derbas dikir li nava Kurdan, Ermenîyan û paleyêd mayîn…(Şemo, 2015: 102)

(Rus işçileri arasında bir usta vardı, o Bolşevik teşkilatını kurmuştu. Onun kolu Kafkas halkları arasında çok büyük çalışmalar yürütüyordu. İsmi Misto olan Kürtlerin içinden bir genç. O Rusların ve Ermenilerin dillerini çok iyi biliyordu. Bolşevik Partinin bir uzvu olmuştu ve Parti ne karar aldıysa Misto'nun eliyle gizli bir şekilde Kürtlere, Ermenilere ve diğer işçilere ulaşıyordu.)

Misto Komünist Parti hakkında birçok kitap okumuşur. Aynı zamanda Marx ve Lenin'in de kitaplarını okumuştur. Mîxaylov Sarıkamış'ta askerler arasında propaganda yaparken, Misto ise Kürtler, Türkler ve Ermeniler arasında propaganda yapmaktadır. Misto halka şöyle der:

-Hela binêrin hûn xebatçî li vê dere çi qas hezar mêr in. Hûn dixebitin ji sibeyê şeveqê heta êvarê, tarî dikeve erdê. Pereyan hindik didin we, gelek ji we dimrin, hûn dil bikin, hûn

karin dernekevin ser xebatê, daw bikin, wekî pereyên we zede bikin, wekî ji we re çê bikin hemamê, wekî êvarê saetekê zû ji ser xebatê berdin…(Şemo, 2015: 106)

(-Bir bakın, siz emekçiler burada neredeyse bin kişisiniz. Siz sabahtan akşam güneş batana kadar çalışıyorsunuz. Size az para ödüyorlar, birçoğunuz ölüyor, isterseniz ücretinizi arttırmak için, size bir hamam yapmaları için, akşam bir saat daha erken işi bırakmak için çalışmaya gitmeyebilirsiniz.)

Misto işçileri greve gitmeleri için örgütleme telaşındadır ve bunda başarılı da olur. İşçiler mütahitlere karşı ayaklanırlar. Grevler, yürüyüşler tertiplenir. Bolşevikler Kürtler arasında Lenin'in *Nisan Tezleri* kitabını okurlar. Bu arada 1 Mayıs yaklaşır Kürtler 1 Mayıs'a katılırlar. Misto burada ateşli bir konuşma yapar. Lenin (1975: 10-13) açısından bu bayram işçilerin örgütlenip bir araya geldiği önemli bir eylemselliktir. Otokrat rejimi yok edip özgür bir Rusya inşa edilmelidir. Bu özgürlük ise ancak sınıf bilinçli proleterler tarafından gerçekleştirilebilir; bu nedenle işçiler daha sıkı bir şekilde çalışmalıdırlar. İşçi Bayramı bu özgürlüğü gerçekleştirmede kullanılacak bir enstrüman olarak olabilir. Bu bayram işçilerin kendi aralarındaki dayanışmayı artırırken işçilerin saflarına yeni ezilenlerin de katılımını sağlayacaktır. İşçi bayramı ezilenlerin baskı ve sömürüye karşı mücadele içerisine girdikleri birlik ve dayanışma içerisinde oldukları bir gündür. İşçilerin emekleri ve kanları üzerinden beslenen alaşağı edilmesi gereken bir gündür. Bu amaçla işçilerin bütün etnik ve dini farklılıkların bir kenara bırakarak ilk yapmaları gereken şey kendi aralarında tam birlik ve beraberlik sağlamadırlar. Bu işçi sınıfına eşitlik ve özgürlük sağlayacak yegâne yoludur. İşçi bayramı sermaye ile emeğin karşı karşıya geldiği özgürlük ve köleleğin karşı karşıya kaldığı bir bayramdır. Emekleri serveti yaratanların; ama bundan faydalanamayanların bayramıdır. Bu mülksüzleştirilenler şimdi bu sömürgecilere karşı savaş açmışlardır. Onlar ortak emeği bir avuç sömürgecinin elinden kurtarıp tüm çalışanların haline getirecekleri bir toplum düzeni için savaşıyorlar (Lenin, 1975: 5-6). Özetle İşçi bayramı özgürlük uğruna girişilen mücadelede sembolik önemi olan bir gündür.

Misto Marx ve Lenin'in düşüncelerini işçiler arsında yaymaya devam eder. Zabitlerden dayak yer, esir kampına gönderilir; ama davasından vazgeçmez. 1916 yılına gelindiğinde savaş devam etmektedir açlık hem Rusya'yı hem de bütün Avrupa'yı kasıp kavuruyordu. Kanlı pazarın yıl dönümünde yine büyük şehirlerde

büyük grevler meydana geliyordu. Yüzbinlerce işçi iş bıraktı. Bu arada sürgünde olan devrimcilerin durumdan daha rahatsızdılar. Lenin kendi kuşaklarının yaklaşan devrimi göremeyebileceğini söyledikten sadece birkaç ay sonra 1917 yılında 300 yıllık Romanov hanedanlığı bir hafta içerisinde iktidarı terk etmek zorunda kaldı. Artık Rusya'da kızıl bayrak dalgalanıyordu ve bu devrim Dünya tarihini yeniden şekillendirecekti (Bookchin, 2013: 170). Rus yönetimi yönetme kabiliyetin yitirmişti. İlk darbesini 1905 yılında alan bu yönetim 12 yıl boyunca köylü kitlelerinin uyuşukluğundan dolayı ayakta kalabilmişti; ancak daha fazla dayanacak gücü kalmamıştı. Petrograd ardında da Moskova'da ve öteki büyük şehirlerde dalga dalga isyanlar yayılıyordu. Bu isyanlarda 869'u asker olmak üzere toplamda 1500 kişi yaşamını yitirdi. Bu rakamlar diğer devrimlere ve Rusya'nın yüzlerce yıldır süren otokratik yönetimine kıyas edildiğinde oldukça kansız gerçekleşmişti denilebilir. Otokrasi devrilmişti; fakat hala savaş devam ederken ülkenin kendi iç sorunları da var olmaya devam ediyordu (Bookchin, 2013: 192). 1917 Sonbaharında halk için durum daha da kötüleşmişti. Fiyatlar yükselmiş yiyecek kıtlığı baş göstermişti savaşta bitmemişti henüz. Toplumsal sorunların pek çoğu hala çözülememiştir. Bununla beraber koalisyon hükümeti bu sorunları çözmek yerine merkezini Maryinski Sarayından Çar'ın eski gösterişli sarayı olan Kışlık Saray'a taşımıştı. Köylüler ise gittikçe daha da militanlaşmışlardı. Topraklar el koyuyor ortak mülkiyet haline getiriyorlardı. Eylül ayının başında köylüler üst sınıftaki insanları öldürmeye başladılar, onlara ait olan konakları yağmalayıp ateşe verdiler (Bookchin, 2013: 267-268). Geçici hükümet kurulmuştu; ama bu hükümetin de geçmiş yönetimden pek bir fark yoktu. Onlar da temelde özgürlük düşmanıdırlar. Bu olaylar da romanda anlatılır.

Lenin (2012: 168) Menşevikler'in ve Sosyalist Devrimcilerin tamamıyla bir yanılsamadan ibaret olan özgürlük ve eşitlik sloganları afişe edilmesi gerektiğini söylüyordu. Bunların özgürlükten kast ettiği şey toprak sahibinin köylüyü kapitalistin işçiyi ezme özgürlüğüdür. Yarı aç yaşayan bir köylü ile buğdayını biriktiren bir toprak sahibi arasında bir eşitliğin var olduğunu söylemek açık bir kapitalist yalandır. Bunu söyleyenler kuzu kılığına girmiş kurtlar, işçilerin ve köylülerin en büyük düşmanlarıdır. Sosyalistler daha iyi bir toplum kurmak için mücadele ediyor. Bunu gerçekleştirmek için de Rusya Sosyal Demokrat İşçi Partisini kurdular. Bu parti sosyalizmi ve özgürlüğü elde etmek için gizli bir şekilde mücadele ediyor. Özgürlük

kazanıldığında ancak sosyalist bir toplum inşa edilebilecekti. Özgürlük nedir sorusunu cevap bulamak için köylü içinde bulunduğu koşulları serflik dönemi ile karşılaştırmalıdır. Bu dönemde köylü hiçbir hakka sahip değildi. Çiftlik sahibinin izni olmadan köyünü bile terk edemiyor ve evlenemiyordu. Köylünün ne zaman çalışacağına muhtar karar veriyordu. Şimdi ise köylü ne zaman çalışacağına karar verebiliyor, nereye gidebileceğine karar veriyor. Bu özgürlük biçimi medeni özgürlük olarak adlandırılabilir. Köylü ya da işçi kendi kişisel yaşamını düzenleme noktasında özgür olabilir; fakat bu özgürlük biçiminde köylü sadece efendisini seçme özgürlüğüne sahiptir. (Lenin, 1993: 9-11). Lenin (1993: 52-53) açısından görünürde serflik olmasa bile bu serfliğin bir biçiminden başka bir şey değildir. Köylüler çiftlik sahiplerinin ucuz iş gücünü karşılayan birer nesneden başka bir şey değildir. Eskiden çiftlik sahibinin çıkarını muhtar gözetirken şimdi ise Vali ve Kaymakamlar koruyup kolluyorlar. Misto Lenin bu fikirlerini halk arasında yaymaya çalışır. Köyün Kedhudası onu engellemeye çalışıp tutuklatmak ile tehdit eder (Şemo, 2015: 120); ama o halkı örgütlemeye devam eder. İşçi sınıfın özgürleşme arzusunu ancak birleşerek gerçekleştirebilir. Bunun için örgütlenme özgürlüğü bir başka deyişle politik özgürlük elde edilmeli, halkın memurlar tarafından köleleştirildiği otokratik rejimden alaşağı edilmelidir. Bunu gerçekleştirmek için de için de işçilerin köylülerin bir araya gelmesi gereklidir. (Lenin, 1993: 50). Misto bu örgütlenme çalışmalarına büyük bir şevk ile devam eder.

Lenin (1997a: 177-181) Rus Devrimi'nin başarıya ulaşabilmesi için işçi ve köylü sınıfının desteğinin yanı sıra ordunun ve halkın desteğini de gerekli görüyordu; çünkü açlık ve savaşı yok etmek için bu gerekliydi. Bunu yapmak için de halka bazı temel şeyler vadedilmelidir. Sovyetlerin arkasında işçiler vardı aynı zamanda Rus köylülerine büyük topraklar üzerinde mülkiyetin kaldırılacağı vadedildi. Bu topraklar kurucu meclis tarafından köylü komitelerine verilecekti. Toprak sahiplerine ait olan demirbaşlar da fakir köylülere parasız bir şekilde verilecekti; bu nedenle işçiler ve köylülerin büyük çoğunluğu Sovyeti destekliyordu. Sovyetler fabrika işçilerinden milisler seçmeye başladılar. Bunlar mahalle komitelerinin komiserleri oldular. Bu durum geçici hükümeti rahatsız etti; fakat yapabilecekleri bir şey de yoktu. Geçici hükümet Petrograd İşçi ve Asker temsilcileri kadar bir güce sahip değildi (Bookchin, 2013: 203). Lenin (1993: 75-77) özgürlüğü gerçekleştirmek için bütün köylülerin eşit

haklara sahip olması gerektiğini söylüyordu. Zaten köylülerin olan topraklar burjuvazinin elinden geri alınmalıydı. Sosyalist bir toplum ancak bu şekillde inşa edilebilirdi. Köylüler bunun için komiteler kurmalı ve özgürlükleri için savaşmalıydırlar. Misto bu komitelerin kurulmasında öncü bir rol oynar:

Misto şîrove dikir ji wan re digot:

Emerîk, Morov, ev ne şixûlê merivekî ye, gerek ê gundî gişk rabin, hev du bigrin û gişk bi hev re herin.

- Ne gundê Qereqelê erde wan hindik e, dibe ku em jî erd bixwezin, têra me nake,- Morov digot.

Rojek çend merivên kesîb ên bêerd hatin cem Misto, Cîndîyê Ûso pê re bû. Wan pirs jê kirin.

-Misto te gotiye erd ê me ye?

-Erê min gotiye.

-Tu dibêjî gerek em vî erdî ji milkdaran bistînin.

-Erê gerek em ji wan bistînîn.

-Ê ka dîwan dide me, vî erdî?

-Em dîwana xwe bibêjirin, dîwan ê ji me be, -misto got.

(Misto onlara açıkladı ve dedi:

- *Emerîk, Morov bu tek bir kişinin işi değil, köylülerin hepsinin ayaklanması lazım, birbileri ile daynışmalı birlikte hareket etmeliler.*
- *Morov dedi: Qereqele köyünün toprakları azdır, biz de toprak istesek olur mu, bize yetmiyor,*

Misto dedi: Morov çok şükür toprak herkese yetecek kadar var, toprak çoktur, her zaman gereklidir, birbiriniz ile dayanışma içerisinde olursanız, birlikte bunu talep edin. Misto dedi.

- *Bir gün birkaç fakir kimse Misto'nun yanına geldiler. Cindıyê Ûso onlar ile birlikteydi. Onlar ona sordular.*
- *Misto demişsin ki toprak bizimdir?*
- *Evet dedim.*
- *Yani diyorsun ki bu toprakları zenginlerden almalıyız.*

- *Evet, onlardan almalıyız.*
- *Fakat yönetim bize bu toprağı verecek mi?*
- *Biz kendi yönetimimizi seçeceğiz, yönetim de bizden olacak, Misto dedi.)*

Burada da görüldüğü gibi Bolşevikler toprak ile birlikte yönetimi de ele geçirmek istiyordular; çünkü Lenin'e (1993: 11) göre Rus halkı neredeyse bütünüyle memurlara bağlıydı. Özgür bir şekilde toplantı yapamıyor, kitap basamıyor, gazete çıkaramıyor, devletin sorunlarını tartışamıyordu. Nasıl ki serflik köylüler toprak sahiplerinin köleleri ise bu sistemde bütün bir halk adeta memurların kölesi haline getirilmiştir; bu nedenle Rus halkı özgürlüğe sahip değildi. Politik özgürlük halkın kendi memurlarını kendi seçebilme özgürlüğüdür. Örgütlenme ve ifade özgürlüğüdür. Fakir köylülerin özgürlüğe kavuşmaları için sosyalizme inanmak dışında bir alternatifleri yoktur. Burjuvazi ve toprak sahipleri iktidarda oldukları müddetçe fakir köylüler ezilmeye mahkûmdurlar. Fakir köylülerin içinde yaşadıkları bu kölelik koşullarından kurtulmaları için gerekli öncül koşullar onlardan kurtulmaktır (Lenin, 1993: 72). Bunu gerçekleştirmek de ancak halkın büyük çoğunluğunu oluşturan işçi ve köylülerin iktidarı ile sağlanabilirdir. Misto Lenin'in bu düşüncelerini yoğun bir şekilde anlatır. Misto'ya göre işçi ve köylülerin tek gerçek temsilcisi Lenin ve Bolşevik partidir. Lenin bunları geçici hükümete de anlatmıştır ve geçici hükümetin bunları redetmesi durumunda işçi ve köylüler iktidara el koyacaklardır (Şemo, 2015: 122). Fakir köylülerin gerçek partisi Bolşeviklerdir ve bu devrimci bir partidir. Hem kırda hem şehirde ücretli emeği yasakladığından değil bütün bu sorunların kaynağı olan sermayenin kendisini ortadan kaldırdığı için bu kitlelerin öncü partisidir. Bu parti hem işçilerin hem de köylülerin çıkarlarını savunan yegâne partidir (Lenin, 1997a: 125).

Lenin (1997a: 108-110) açısından geçici hükümette yer alan partiler burjuvazinin suç ortaklarıdır. Sosyal Devrimcler ve Menşevikler burjuvazi ile anlaşmıştır. 1917 Şubat Devriminden sonra Çarlık iktidarı devrilmiştir. Geçici hükümet kuruldu. Bu kapitalist hükümet Kerenski aracılığıyla Sovyetleri kendine bağlamaya çalıştı. Sosyalist Devrimciler ve Menşevikler buna karşı gelemediler ve geçici hükümeti şartlı da olsa destekleyeceklerini söylediler. Bu ilişkide Menşevikler ve Sosyalist Devrimciler sadece oyunun figüranı konumundaydılar. Kapitalistler, Menşevikleri sürekli överek onlarsız bir şey yapmayacaklarını söyleyerek

kandırıyorlardı. Bir yandan da emperyal güçler olan İngiliz ve Fransızlar ile dolaylı görüşmeler gerçekleştiriyorlardı. İşçi ve köylüler ise Kerenski'nin bir halk ve devrim düşmanı olduğunu kavrayarak ilerlemeye devam ediyorlardı. Bu sınıflar, kapitalistlerin direncinin kırılmasının özgürlük mücadelesinin en önemli kısmını oluşturduğunu fark etmişlerdir; bu nedenle öfkeliydiler. Roman'da Misto Lenin bu düşüncelerinin propagandasını yapar. Misto'ya göre de Kerenski iktidarı halk düşmanıdır ve bunu açık bir şekilde Kerenski'nin vekiline söyler (Şemo, 2015: 127). Misto halk arasında örgütlenme çalışmlarına devam eder. Emerîk'in de içinde yer aldığı birçok kişiyi örgütlenme çalışmaları için köylere gönderir. Köylülere söylenmesi gereken temel slogan şudur: Köylülere söyleyin ki; Lenin ve Bolşevik Parti'nin sloganı İşçilerin ve Köylülerin özgürlüğüdür (Şemo, 2015: 125). Proletarya diktatörlüğü döneminde de sınıflar varlıklarını biçim değiştirerek devam ettirirler. Sınıflar ortadan kalktığında bu diktatörlüğe de ihtiyaç kalmayacaktır; ancak bu diktatörlük olmadan sınıfların ortadan kaldırılması mümkün değildir. Proletarya burjuva sınıfı tarafından baskı altına alınmış mülksüz hale getirilmiş sınıftır; bu nedenle burjuvaziye karşı tutarlı bir mücadele yürütebilecek yegâne sınıftır. Proletarya burjuvaziyi devirdikten sonra iktidarı ele geçirecek egemen sınıf konuma geçecektir. Bundan sonra üretim araçlarını toplumsallaştırarak kendi mülkiyetine geçirecek, bütün ara sınıfları yönetecek, sömürgecilerin direncini kıracaktır. Bu proletarya sınıfının asli görevleridir (Lenin, 1997b: 135-136). Misto bütün Kürt köylülerine propaganda yapmaya devam eder. Fakirlerin gerçek önderi Lenin ve Bolşevik Partidir. Kürtler bu partiyi sahiplenmelidirler. Mistefa Bey ve Evdila Bey gibi zenginler Çar yönetimini ya da geçici yönetimi isteyeceklerdir. Köylülerin ise hiçbir şeyi yoktur; bu nedenle Bolşevik partiyi desteklemelidirler. Bolşevikler için bu devrim salt bir ideal değil aynı zamanda bir zorunluluktu. En nihayetinde Ekim devrimi gerçekleşti.

Devrim bir toplumun yaşamında ani bir dönüşüm getirir. Bu değişim ve dönüşüm o topluma birçok şey öğretir ve bu öğretiler o topluma kısa zamanda çok büyük dersler verir. Bir devrim sırasında hangi toplumsal sınıfların hangi amaçlara sahip oldukları açık bir şekilde görülebilir. Bu açıdan işçi ve köylü sınıfının bir devrimden en büyük beklentileri ekmek, barış ve özgürlüktür (Lenin, 1997a: 102). Lenin (2012: 169) üretim araçları üzerinde özel mülkiyetin bulunduğu burjuva rejiminde özgürlük ve eşitliğin tamamıyla bir yanılsamadan başka bir şey olmadığını

söylüyordu. Sözde toplumun bütün kesimleri kanun önünde eşittir fakat sermaye karşısında ücretli işçinin eşit koşullarda mücadele etme imkân ve kabiliyeti yoktur; bu nedenle, Lenin devrimden sonra toprak üzerinde özel mülkiyeti kaldırdı. Kilisenin ve derebeylerin topraklarını ücretsiz bir şekilde köylü Sovyetlerine bıraktı. Bu şekilde Bolşevikler köylülerin yüzlerce yıllık hayallerini gerçekleştirmiş oluyorlardı. Ekim Devrimi dünya çapında yankı uyandırmıştı. Devrimciler de devrimin hızla dünyanın geri kalanına yayılacağını düşünüyorlardı. Kaynakların adil dağıtıldığı özgür bir toplum inşa edilecekti. Bu sistemde insan insanı sömürmeyecekti (Bookchin, 2013: 292- 293). Bolşevikler iktidara nihayetinde gelir ve Ermenistan'dan çekilirler. Buralarda bir boşluk meydana gelir; ancak Bolşevikler hala Kürtler arasında çalışmaya devam ederler. Ermenistan'da faaliyet gösteren Bolşevikler bu sefer de Taşnak yönetimine karşı mücadele ederler. Burada yaşayan Kürtler çoğunlukla fakir kitlelerden oluşuyorlardı; bu nedenle Sovyet hükümetini desteklemeleri daha kolay oldu. 1920 yılında Kızıl Ordu Emenistan'a girdiğinde Kürtler bu duruma sevinmişlerdi. Hatta Kürt Şamil Teymurov liderleriğindeki askerler Kızıl ordu ile birlikte hareket etme kararı almışlardı (Şamil, 2005: 90). Kızıl ordu önce Tiflis'e girer. Sonunda emekçi Kürtler Bolşevik iktidarı altında yaşamaya başlayacaklardır. Sovyet askerlerinin gelişi Roman'da anlatılır.

Qumandarê eskerên sor gote wan:

- *Em eskerên Dîwana sovyetê ne, eskerên Lenîn-Partîya Bolşevîkan. Em kesekî talan nakinî ji kesekî re xirab nabêji. Bibêjin heta niha eskerên me qet tiştekî xerab bi we kiriye?*
- *Gişkan bi hev re got:*
- *Em zaf ji we û ji eskerên we razî ne?*
- *Qumandar giliyê xwe got.*
- *Gelî hevalan, em her hatine ji bo komeke bidin we, wekî hûn aza bin, ji nîrê miftexwiran, ji dîwana Daşnakan, ew ê ku hûn bi xwe dibêjin we talan dikin! Hûn gerek ê bibijêrin dîwana xwe ki kesîban, merivên xebatçî, ên rind (Şemo, 2015: 196)*

(Askerlerin komutanları onlar dedi ki:

- *Biz Sovyet yönetiminin askerleriyiz, Lenin'in Bolşevik Partinin askerleri. Biz hiç kimseye talan etmez onlara kötü söz söylemeyiz. Söyleyin şimdiye kadar askerlerimiz size kötü bir şey yaptılar mı?*

- *Hepsi birlikte dediler ki:*
- *Biz sizden ve askerlerinizden çok memnunuz?*
- *Komutan niyetini söyledi.*
- *Arkadaşlar biz siz özgür olasınız sömürücülerin ve Taşnakların yönetiminden kurtulasınız diye size yardımcı olmak için geldik! Siz emekçilerin, fakirlerin, iyi insanların arasından kendi yönetiminizi seçmelisiniz)*

Kurulan bu iktidar altında emekçi Kürtler artık özgürdürler; çünkü komünist bir toplumda son kertede bireyin kendi emeğine yabancılaşma durumu ortadan kalkar. Emek artık bireyden ayrı bir şey değil onun bir parçasıdır. Emek salt bir geçim aracı olmaktan çıkıp bireyin kendini birçok yönden geliştirmesine imkân tanıyan bir şeye dönüşür. Bu şekilde herkese ihtiyacına göre herkesin yeteneğine göre ilkesi artık toplumsal yaşamın bir parçası haline gelir. Böyle bir toplumda devlet denilen kurum ortadan kalkmış ve özgürlük gerçeklemiştir (Lenin, 2012: 99). Eski toplumsal düzen bütünüyle karşıtlıklar üzerine kuruluydu. Bu toplumda ya efendisin ya da köle. Efendiler başkalarının emekleri üzerinden kendilerini var etmeye çalışıyorlardı. Köle koşullarında yaşayanlar bir gün efendi olma hayali ile yaşıyorlardı. Bir komünist toplumda ise bu karşıtlıkların giderildiği adil bir toplum inşa etme çabası içerisinde olan toplumdur (Lenin, 1990: 73). Lenin (2012: 186) açısından böyle bir toplumda eski devlet aygıtı ortadan kalkmış, emekçiler kendilerini sömüren toprak sahipleri ve kapitalistleri alt ederek gerçek özgürlük ve eşitliği sağlanmışlardır ve bu Sovyet ülkesinde gerçekleşmişti. Sovyet sisteminde ilk kez işçiler ve köylüler başkaları için değil kendileri için çalışma imkânlarına sahip olmuşlardır. Anlatıda bütün bu olaylar nerdeyse birebir olduğu gibi anlatılır. Sovyet iktidarında Kolhozlar kurulmuş köylüler kolektif tarıma başlamışlardır. Herkes kendi köyünde kendisi için ekip biçer. Sömürücü sınıflar ortadan kaldırılmıştır.

Ancak proletarya iktidara geldikten sonra da onun mücadelesi son bulmaz. İşçiler ve köylüler iktidara gelmişlerdir, bununla beraber yeni bir düşman vardır. Bu düşman cehalettir. Lenin (1990: 71-72) Çar ve kapitalistlerin kolay bir şekilde alt edildiğini; ancak sınıfların hala varlığını korumakta olduğunu söylüyordu. İşçiler ve köylüler arasında bu ayrım görülmekteydi. Küçük toprak sahibi olan köylüler başkaları açlıkla mücadele ederken buğdayını biriktirme gayreti içerisindedirler; bu nedenle cahil köylüler bir eğitime tabi tutulmalı zengin köylülerin direnci kırılmalıdır. Bu

şekilde ancak eski sömürgeci sınıfların geri gelmesi engellenebilir. Edebiyat, gazeteler ve diğer yazılı ve görsel materyaller partinin birer yayın organı olmalıdırlar. Yazarlar da partiye katılmalıdırlar. Parti bütün bu kültürel alanları denetlemelidir. Proletaryanın ruhu yaşamın bütün alanlarını kapsamalıdır. Edebiyatın özgür olması bir safsatadan başka bir şey değildir. En çok da burjuva edebiyatına bağlı olanlar bunu yapıyor, bunu güya özgürlük adına yapıyorlar. Burjuva edebiyatına karşı işçi sınıfının edebiyatına koyulmalıdır, edebiyat bu şekilde ancak özgür olabilecektir; çünkü bu edebiyat evinde oturup hayata hiçbir katkısı bulunmayan küçük bir azınlığın değil ülkenin temel geleceği ve temel dinamik gücü olacak milyonlarca işçiyi temsil edecek, onlara hizmet edecek bir edebiyat olacaktır (Lenin, 1990: 8-11). Sovyetler bir yandan kültür devrimi yapmaya çalışırken bir yandan da Ermeni dilinde okuma ve yazma oranını arttırmak ile meşgüldü. 1940 yılına gelindiğinde Ermenistan sınırları içerisinde okuma yazma bilmeyen kimse kalmamıştı. Aynı zamanda 1926'da Erivan Devlet Üniversitesinde öğretmen okulları açılmıştı (Suny, 1997: 356). Bütün bunlardan Kürtler'de faydalanıyordu. Onlar da kendi dillerinde okuma yazma imkânı elde ettiler; fakat önlerinde bir engel vardı. Şeyhler okumanın günah olduğunu söylüyorlardı. Bu inanç kırılmalıydı. Bu durum da romanda anlatılır.

- *Hûn zanin, şêxê me dibêjin xwendin ji me re guneh e?*
- *Em zanin, - heval got- lê gişk derew e. Di gundê me de Şêx Şemo hebû, golikvanê gundê me bû, kurê wî zimanê Ûrisî rind xwendibû, çima ev xwendin ji şêx re ne guneh e hema ji me re guneh e? Ew gilî derew in.*
- *Helbet derew in, - Sehîd got- bavê min jî dibêje çima xwendin û ulm ji hemû milletan re ne guneh e, hema ji me re guneh e. Ê ku xwendin ji me re kiriye qedexe, kivş e ew dijiminê mexluqetên me bûye(Şemo, 2015: 207).*
- *(Biliyor musunuz şeyhlerimiz okumanın bizim için haram olduğunu söylüyorlar?*
- *Yoldaş biliyoruz dedi lakin hepsi yalan. Bizim köyümüzde Şeyh Şemo vardı, bizim köyün çobanıydı oğlu Rus dili okumuştu, okumak neden Şeyh için günah değil de sadece bizim için günah? Bunların hepsi yalan*
- *Sehîd elbette yalan dedi; babam da dedi ki okumak ve ilim tahsil etmek bütün halklar için günah değil de sadece bizim için mi günah. Bize okumayı yasaklayan halkımızın düşmanıdır.)*

Sehîd okuyup ülkesi için mücadele etmek için yola koyulur. Sehîd'in babası Emerîk bütün bu imkânları onlara verdiği için Sovyetlere dua eder. Artık düzen

değişmiştir. Fakirlerin yiyecek ekmekleri vardır. Eski düzen yok olup gitmiştir. Zenginler zorla gelip onların elinden emeklerini kolayca alıp gidemezler (Şemo, 2015: 212). Sehîd Marksizm ve Leninizm öğrenip köyüne döner; çünkü Kürt köylülerin onun gibilerine ihtiyacı vardır. Kürtler arasında okuyanların sayısı her geçen gün artmaktadır. Köylüler ile birlikte üretime katılır; ancak köyde hala sınıf savaşı devam etmektedir. Sehîd bu mücadelenin içerisinde yer alıp köye büyük katkılar sunar. Kulaklar gizliden gizliye provakasyon yapmaya devam ederler. Sehîd'in arkadaşı olan Biro ve bazı komunistleri katlederler. Daha sonra Komunist Partiye katılır. En nihayetinde onu vatan savaşında bir kahraman olarak görürüz. Savaş sırasında bir Gürcü ile karşılaşır ve aralarında şöyle bir diyalog geçer:

- *Pereyên bavê te hene, wekî te bide xwendinê? Ji Kurdan re xwendin çi lazim e? Hûn gişk hembal in, xulam in û xizmetçî ne…*
- *Sehîd di ber xwe de digot:*
- *Ew wexta Menşevîkan bû, wexta kapîtalîstan bû, dîwan a wan bû, qanûn jî a wan bû, lê nîha dîwan a me eye.*
- *Li garê zengîl lêdixist, elam kirin wekî ku tren bi rê bikeve. Xelq bilez çûn, li ciyê xwe rûniştin. Zengilekî din jî lê xistin, bu fiştînîya fîqa hindûrê îstaysonê, tren ji cî leqîya, çû.*

Ew çend roj bûn Sehîd di trenê de dihat, carînan dihat ber pencereye, li rasta Ûrisatê dinêrî, di ber xwe de digot:

- *Wetenê min î ezîz, çi li te tune ye. Çiyayê bilind, deşt û zozan û rastinên wisa hene wekî serî û binê wê qet nexwanê. Hinek cî hene ku qet sal donzdeh meh berf lê nakeve, her gav mina havînê şînkayî lê şîn dibe û kulîlkên rengrengî perwal dibin(Şemo, 2015: 254).*
- *(Babanın seni okutmak için parası var mı? Kürtlerin okumaya ihtiyacı var mı? Hepiniz hamalsınız, hizmetçi ve kölesiniz…*
- *Sehîd kendi kendine söylendi:*
- *O eskidendi. Menşeviklerin zamanıydı, kapitalistlerin zamanıydı, yönetim onlarındı, kanunda onlarındı; ancak şimdi yönetim bizim.*
- *Garda düdük çalıyordu, trenin kalkacağını duyurdular. İnsanlar aceleyle gidip yerlerine oturdular. Bir düdük daha çaldı istasyondan uğultular yükseliyordu, tren hareket etti ve gitti.*

Sehid birkaç gündür trenle gidiyordu, bazen pencerenin yanına geliyor, Rusya'yı seyrediyor kendi kendine söyleniyordu:

- *Aziz vatanım, sen de ne yok ki. Öyle yüksek dağlar, ovalar ve yaylalar ucu bucağı görünmüyor. Öyle yerler var ki yılın on iki ayı kar düşmez, her zaman yazmış gibi yem yeşildir, renga renk çiçekler yeşerir).*

Burada da görüldüğü gibi fakir bir köylü çocuğu olan Sehîd artık okumuş kendisini ve toplumunu tanıyan bir devrimciye dönmüştür. O artık özgür bir ülkenin özgür bir üyesidir. Eski sömürücü sınıflar ortadan kaldırımış doğrudan proletaryanın iktidarı kurulmuştur ki bu Lenin (1997a: 16-17) kast ettiği iktidar modelidir. Onun açısından iktidarın sınıfsal tabanı işçiler ve köylüler olmalıdır. Devrime diktatörlük ancak bu şekilde kurulabilir. Bu diktatötürlük merkezi bir devlet mekânizmasının çıkardığı yasalar göre hareket etmez doğrudan doğruya halk kitlelerinin insiyatifine dayanan bir iktidardır. Bu iktidar Avrupa ve Amerika'da var olan burjuva demokrasisinden temel olarak farklıdır. Bu iktidar modeli 1871'de kurulan Paris komünüyle aynı karakterdedir. Bu iktidara göre halkı ilgilendiren sorunlar parlamentoda değil doğrudan halk kitlelerin insiyatifi ile alınır, polis ve ordu gibi halkın karşısında olan kurumlar yoktur. İktidar doğrudan doğruya silahlanmış olan işçiler ve köylüler tarafından korunur. Memurlar halk tarafından göreve getirilen ve yine halk tarafından görevden alınan basit görevlilerdir ve bütün bunlar Sovyet iktidarından gerçekleşmiştir.

Özetle Jiyana Bextewar' da anlatı köylülerin içinde bulunukları kölece durumu anlatımı ile başlar. Daha sonra köylüler kendi emekleri aracılığıyla kendilerini değiştirip dönüşüme uğratırlar. Efendiler olan feodaller ve burjuvalar ile bir ölüm kalım savaşına tutuşurlar ve bunun neticesinde özgürlükleri kazanırlar. Artık iktidarda devrimci bir sınıf olan işçiler vardır. Proletarya diktatörlüğü kurulmuş efendisi olmayan bir düzen inşa edilmiştir. Zaten romanın sonunda Sehîd'în vatanı babasının ve ailesinin doğup büyüdüğü Entab değil Rusya'dır; çünkü işçilerin vatanı yoktur. İşçilerin vatanı işçi sınıfının iktidarda olduğu Sovyetlerdir.

Erebê Şemo bize bunu anlatır; ama gerçek böyle midir? Gerçekten de proletarya diktatörlüğü bütün toplumsal sorunları çözme imkân ve kabiliyetine sahip midir? Erebo Şemo'nun kendisi bu diktatörlük sırasında uzun yıllar sürgüne gönderilmişti. Sovyetlerin en fazla karşı durduğu ideolojilerden biri milliyetçilikti. Milliyetçilik Jiyana Bextewar'da birçok defa halkın arasına nifak koyacak bir ideoloji olarak anlatılır. Sovyetler'de bütün halklar kardeşçe yaşamaktadırlar. Burjuvazi ise halkın arasına bu ideolojiyi yayarak işçi sınıfını kendi arasında parçalamak istiyor:

Li gundê Bazarcurê hebû mala Kurdê Ereb. Ewana pênc bira bûn, di wê olkê de dewletîyê mîna wan tune bûn. Milkê wan têra mexlûqetên du sê gundan dikir, kerîyêd pezê wan, ê ku payîzê difrotin, bikirçî ji bajarên dûr dihatin; Xarkov, Rostovê û Bakûyê. Dikaneke wan û wisa mezin li gund hebû, wekî dikanên wisa li bajarê Qersê kêm hebûn. Xebatçiyên wan bêhesab bûn. Di mala kurê Ereb de rûniştibûn merevinê dereke, kesî nizanibû ew kî ne, ji kî derê ne? Wan teşkil dikir bi ser gundan de digirtin; zar û kal qir dikirin, sere rêya jî digirtin meriv dîşêlandin, paşê dikuştin. Axiriyê eyan bû, wekî ew meriv casûsên Romê bûn, wan milletî û dîdijmînî dikirin nava mexlûqetên Kurd û Ermenî(Şemo, 2015: 144)

(Bazarcur köyünde Kurdê Ereb ailesi yaşıyordu. Onlar beş kardeştiler. O bölgede onlar kadar zengin kimse yoktu. Mal mülkleri iki üç köye yetecek kadar vardı. Onların sürülerini satın almak için tüccarlar Xarkov, Rostov û Bakü gibi uzak yerlerden geliyorlardı. Öyle büyük bir dükkânı vardı ki böyle bir dükkân Kars'ta çok az vardı. Bir sürü çalışanları vardı. Bu ailenin evinde bazı yabancı kişiler kalıyorlardı. Kimse kim olduklarını bilmiyordu. Onlar köylere baskın düzenliyor, yol kesip insanları soyuyor, daha sonra da öldürüyorlardı. Sonunda ortaya çıktı ki bunlar Türk casuslarıydılar, Kürt ve Ermeni halklarının arasına milliyetçilik ve din düşmanlığı ekmeye çalışıyordular.)

Bolşevikler her ne kadar milliyetçiliğe karşı olsalar da bu ideolojiyi halkın arasında söküp atamamışlardır. Marx ve Engels'in odak noktası tek tek uluslar değil sınıflardır. Milliyetçilik ise sınıf bilincine zarar verebilirdi. Gelişen tarihsel olaylar ise ulusal sorunların ne kadar önemli olduğunu açığa çıkarmıştır. İşçi sınıfı bu sorunları görmezden gelemezdi. Lenin bu soruna kendince akılcı çözümler getirdi. Sosyalistler bu açıdan bütün uluslara kendi kaderini tayin hakkı tanıdılar (Bottomore, 1993: 416); fakat bu çözümlerin ne kadar başarıya ulaştığını bir sonraki bölümde ele alacağız. Jiyana Bextewar'da ezilen halkların kurtarıcısı olan Sovyetler, Kürt milliyetçi söyleminde ise Mahabad Kürt Cumhuriyeti'nin yıkılışının müsebibi olarak görülecektir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
MİJABAD, MİLLİYETÇİLİK VE ÖZGÜRLÜK

Bookchin'e (2013: 337) göre Sovyet Rusya'da iç savaş sonrası, özgür düşünceli devrimci kültür bir tarafa bırakılmıştı. Tamamıyla insancıl almaçlar ile başlayan Ekim Devrim'i özgürleştici özelliklerini bir tarafa bırakmıştı. Demokratik siyasal yapı ulusların kendi kaderlerine karar verdikleri federasyonlar ve ifade özgürlüğü rafa kaldırılmıştı. Rusya'da geriye sadece kısır bir yapı kalmıştı. İç savaştan çıkan komünistler artık o eski ideallerini kaybetmişlerdi. Sözgelimi Rusça Sovyetlerin lingua-francasıydı; ancak bazı komünistler lokal milliyetçiliğe karşı düşmanca tavır sergilerken Sovyet yurtseverliği adı altında Rus milliyetçiliği yapıyorlardı (Suny, 1997: 364). Marksizmin enternasyonalizmi milli bir komünizme dönüşmüştü. Rus toplumu devrimci bir dönüşüm geçirmek yerine kendi etnik mirasına ve mitolojilerine geri dönüyordu (Smith, 2002: 86). Sonuç itibariyle Bolşeviklerin bütün çabalarına rağmen milliyetçi ideolojiyi Sovyet halkları arasında söküp atılamamıştı. Sovyetler yıkıldığında geçmiş tarihsel olaylardan dolayı hala bazı halklar birbirlerine karşı kin ve nefret duyuyorlardı. Bununla beraber sadece Sovyet Rusya'da durum böyle değildi. Dünya genelinde de benzer sorunlar yaşanıyordu. Marksist ideolojinin iktidarda olduğu devletler arasında da çok büyük sorunlar yaşanıyordu. Vietnam Kamboçya'yı işgal etmiş, Çin ile Vietnam kısa süreli bir savaşa girişmişti. Bu olay aynı zamanda Sovyetler ile Çin arasındaki görüş ayrılıklarının da en doruk noktasıydı. Anderson'a (2014: 16-17) göre bu olaylar Habsbown'un Marksist devletlerin sadece biçim olarak değil özlerinde de milliyetçi devletler oldukları görüşünü destekliyordu. Milliyetçiliğin yakın bir gelecekte yok olup gideceği görüşünün ise boş bir avuntu olduğunu söylüyordu.

Özetle milliyetçi ideoloji Kafkas halkları arasında olduğu gibi Kürtler arasında da çok öncelerden yayılmaya başlamıştı. Sovyetler'in son dönemlerine doğru yazılan romanlarında milliyetçi ideoloji daha da görünür bir hal aldı. Sadece Sovyet döneminde değil Kürtlerin yaşadıkları diğer coğrafyalarda da milliyetçi motivasyonun

yükselmesiyle bu ideoloji Kürt romanında daha görünür bir hal aldı. Öyle ki neredeyse bu dönemlerde roman yazanların çoğu politik aktivistlerdi ve temel motivasyonları milliyetçilikti.

Watson'a (1977: 417) göre Marksizim toplumsal katmanları tasvir etmede yetersiz kalmıştı. Her toplumsal grup özel olarak üretim ilişkilerinin bir parçası değildir. Memurlar ve askerler, entelektüeller gibi bazı gruplar Sovyet Marksistler tarafından egemen sınıfların bir aparatı olarak görülürler. Bu kesimler çoğunlukla burjuva entelektülleri olarak adlandırılırlar. Bu tanımlamaların her ne kadar doğru tarafları olsa bile burjuva ve feodal tanımlamaları toplumsal bir analizde yeteri kadar açık değildir. Bu sınıflar egemen sınıfların bir aparatı olabilecekleri gibi kimi durumlarda ulusal hareketlerin de bir parçası olabilirler. Bazı durumlarda milliyetçi bilinç sınıf bilinci ile de ortaklaşabilir. Her ne kadar milliyetçilik daha somut ve yerel olsa da temelde her iki bilinç biçimi de bir ötekini kavrayış biçimidirler (Fanon, 2009: 149). Marksizm ve milliyetçiliğin işbirliğini Lenin'e kadar geri götürülebilir. Lenin'e (1992b: 49-50) göre kapitalist döneme en uygun devlet modeli olarak sadece Avrupa'da değil bütün dünyada ulus devletler ortaya çıktı. Kurulan bu ulus devletlerden büyük olanları daha küçük olanları boyunduruk altın alarak "Kendi Kaderlerini Tayin Hakkından" mahrum etmişlerdi. Kapitalist sömürgecilik temelinde kurulan bu yeni ulus devletler dünyanın pekçok yerinde küçük halkları özgürlüklerinden mahrum etti. Afrika'dan Hindistan'a kadar uzanan büyük bir coğrafyada milyonlarca insan sömürgecilerin kölesi durumu düşürüldü.

Lenin (1976: 112-113) halkların kendi kaderlerini tayin hakkını savunuyordu. Sosyalistlerin temel görevi ezilen halkların yanında saf tutup emperyalistlere karşı mücadele etmektir. Ezen ülkelerde yaşayan sosyalistler eğer bu halklarını tanımaz ve savunmazsa onlar gerçek bir sosyalist değil şovenisttirler. Ona göre bir marksistin görevi bütün ulusların işçilerin birleştirmek ve burjuva milliyetçiliğine karşı mücadele etmektir. Bir "Rus Marksisti", Rus ulusal kültürünü savunamaz tersine bu kültüre karşı mücadele etmelidir. Onun görevi öteki uluslar ile birlikte mücadele etmek enternasyonalizmi savunmaktır (Lenin, 1992b: 21). Başka bir halkı ezen ulus özgür olamaz. Rus halkı eğer özgür olmak istiyorsa ezen uluslara karşı mücadele etmelidir.

Lenin'in bu görüşlerinden dolayı Üçüncü Dünya ülkelerinde meydana gelen ulusal özgürlük mücadeleleri büyük ölçüde Leninist felsefeden etkilenmişlerdir. Her ne kadar Marksistler açısından milliyetçilik bir burjuva ideolojisi olarak görülse de Üçüncü Dünya Ülkeleri'nin özgürleşmesinde milliyetçilik bir zorunluluk olarak ortaya çıktı (Ashcroft, Griffiths, ve Tiffin, 2013: 172). Anti-emperyalist hareketlerde dünya genelinde yayılıyor yeni bir bilinç biçimi ortaya çıkıyordu. Fanon (2009: 64-65) siyah adamın içinde bulunduğu bu yeni durumu açıklamak için Freud ile birlikte Hegel'e başvuracağını söylüyordu. Ona göre bu mücadele siyah adamın beyaz olarak değil bir siyah olarak beyaz adam tarafından tanınma bilinme mücadelesidir. Siyah adam özgürlüğüne ancak bu şekilde kavuşabilecektir. İnsan kendini bir ötekine tanıtma çabası sonucunda ancak kendini gerçekleştirebilir. O ancak bir öteki tarafından kabul gördüğünde bir insan olarak değerli bir varlıktır. Her bir özbilinç bu serüveninde özgürlüğe ulaşmak ister ve bunun içinde yaşamını tehlikeye atmak ister. Görünürde zencinin beyaz efendisi onu azat etmiştir; ama sadece toplumsal yaşamın belirili alanlarına girmesine izin vererek onu bir özbilinç olarak hala tanımamaktadır toplumsal yaşamında olan biteni sadece izler bir konumdadır. Zenci ayağa kalkıp mücadele etmelidir ancak bu şekilde gerçek özgürlüğünü elde edebilir (Fanon, 2009: 244-250).

Üçüncü Dünya halklarının ayağa kalkıp emperyalistlere karşı giriştikleri bu mücadelede Sovyetler Birliği, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra birçok ulusal özgürlük hareketine iyi niyetli olsun ya da olmasın aktif bir şekilde destek verdi. Çoğunlukla ezilen ulsular da İngiltere, ABD ve Fransa gibi devletleri dengelemek için Sovyetlerin yardımını talep etmişlerdir (Said, 2016: 309). Ancak bu durum her zaman bu şekilde devam etmemiştir. Üçüncü Dünya halkları çok geçmeden Sovyetleri de kendi varlıkları için bir tehdit olarak görmeye başladılar

1955 yılında Bandung şehrinde yine bu şehrin adıyla anılan bir konferans meydana geldi. Afrika ve Asya'dan birçok farklı ülke bu konferansa katıldılar. Bu konferansın temel amacı anti-kolonyal dayanışmayı güçlendirmekti. Bu nedenle egemen güçlerin bu ülkelere yönelik geliştirdikleri ekonomik ve kültürel kontrol mekânizmalarına karşı direnme kararı aldılar. Bu güçlerden biri de Amerika ve Sovyet Rusya'ydı, Her iki güç de yeni kurulan ulus devletler açısından bir tehlike olarak

görülüyorlardı. Hatta bazı ülkelerin delegeleri Sovyet Rusya'yı kendi özgürlükleri için daha büyük bir tehlike olarak görüyorlardı ve bu nedenle Sovyet Rusya'nın neo-kolonyal bir güç olarak kınanmasını istediler(Ashcroft, Griffiths ve Tiffin, 2013: 23). Eric Fromm (1997) *Özgürlükten Kaçış* adlı çalışmasında bir sınıfın bir yandan kendisi için mücadele ederken öte yandan da bütün insanlar için savaşıyormuş gibi hissettireceğini söyler; fakat bu sınıflar zafere ulaşıp savunacakaları yeni ayrıcalıkları elde ettiklerinde özgürlük düşmanlarına dönüşürler. Gerçekten de Sovyetler İkinci Dünya Savaşı'ndan muzaffer olarak çıkmıştı ve neo-kolonyal bir güç gibi davranıyordu. Ezilen halkların kaderi üzerinde istediği şekilde karar verebilme hakkını kendinde hissediyordu. Kürtler de bu halklardan biriydi. Mijabad bu açıdan genel olarak emperyalistlerin ve egemen ulusların özelde ise Sovyetler'in Kürt halkının kaderi üzerinde istediği gibi karar verebilmesinin anlatısıdır; bu nedenle bu bölümde Mijabad romanı Kürt milliyeçiliği ve özgürlük açısından ele alınacaktır.

3. 1. ANLAMA AŞAMASI

3.1.1. Bakış Açısı

Mijabad'da anlatı genel olarak birinci tekil şahıs anlatısıdır. Böyle bir anlatıda genel olarak anlatıcı ile yazarın aynı kişi olduğu düşünülür; ama eğer roman otobiyografik bir roman değilse anlatıcı ile yazar aynı kişi değildir (Aytaç, 1999: 68-69). Mijabad otobiyografik bir roman değildir; bu nedenle de yazar ile anlatıcı aynı kişi değillerdir. Anlatı romanın ana karakteri olan Badîn'in notlarından oluşur. Roman Badîn'in anlatıları üzerine kurulmuştur. Romanın ilk sayfasından başlayarak Badîn kendini tanıtmaya başlar.

> *Ez Badîn im bayekî dîn im. Giyanê min goleke kevzgirtî ye. Arîya sêkuçikên koçeran e ku li pey xwe dihêlin. Dorpêçkirî me ez bi xewnan, bi bîranînan û bi pêrçeyên dilekî şikestî. Xefkên deme, salên temenê min yên mîna çivîkekî kor, didin ber diranên xwe. Bi tene me ez vê şeve, weke dareke miradan û rêwiyekî westiyayî.*
>
> *Mirin êdî tê serdana min, ez bi pêjna wê ya giran dihesim, çawa ku piştî du piyalen meya giran serxweşî di bedena mirov de digere. Ma kê gotiye jiyan ne mey e mirin jî ne serxweşiya wê ye!*

Ez dizanim ku mirin bi hêz e, dizanim ku kes li derveyî jiyaneke bi mirinê sînorkirî najî, lew dixwazim jiyana xwe ji benden mirinê rizgar bikim, dixwazim bi nivîsandinê hinekî mirina xwe dereng bixînim, hinekî di rûpelan de bijîm.

Kî zora mirinê dibe?

-Nivîskar! (Dost, 2012: 13)

(Ben Badîn yani deli bir rüzgârım. Ruhum yosun tutmuş bir göl gibidir. Göçerlerin arkalarında bıraktıkları ocağın ateşi. Hayaller ile kuşatılmışım, hatıralar ve kırık kalbin parçaları. Zamanın tuzakları, kör bir kuş gibi olan ömrümün yıllarını dişleri arasında öğütüyor. Bu akşam yalnızım, bir dilek ağacı ve yorgun bir yolcu gibi.

Ölüm artık ziyaretime geliyor nasıl ki iki bardak şarap ile sarhoşluk hissi bedene gelir aynen o şekilde ölümün ağır ağır gelen kokusunu hissediyorum. Kim yaşamın bir şarap, ölümün de şarhoşluk olmadığını iddia edebilir!

Biliyorum ki ölüm güçlüdür, biliyorum ki kimse yaşamın dışında sınırlı bir ölüm yaşamıyor; bu yüzden yaşamımı ölümün engelinden kurtarmak istiyorum, yazma yoluyla ölümümü ertelemek birazda sayfalar arasında yaşamak istiyorum.

Kim ölüm ile baş edebilir ki?

Yazar!)

Ben anlatıcısı dışında anlatıda üçüncü tekil şahıs anlatısına da rastlatır.

Badîn êdî nedîtebît'î, nîvdînî bûbû, li kolanên bajêr li dile xwe digeriya, diçû ber deriye dibistanan, Mizgevtî Şaderwêş, Gerekî Şiwanan, Meydana Çarçira Kûçey Cûlekan, Gerekey Hermenyan û der û dorên wî bajarê ku ji mijeke tîr hatibû ristin, xwe ji ber pêşmergeyan vedişart, nedixwest dev ji Mehabadê berde, digel ku zanibû êdî qeder dev ji wî bajarî berdide (Dost, 2012: 227).

Badîn artık yerinde duramıyordu, yarı deli bir hal almıştı, şehrin sokaklarında kendi kalbini arıyordu. Okulların kapısına gidiyordu. Şaderwêş Camisine, Gerekî Şiwanan, Çarçira Meydanına, Culekan sokağına, Gerekey Hermenyan ve kalın bir sisle kaplanmış bu şehrin çevresinde dolaşıyordu. Her ne kadar artık kaderin bu şehri terk etmiş olduğunu bilse de Pêşmergelerden saklanıyor, Mahabad'ı terk etmek istemiyordu.)

Romanın sonuna doğru anlatıcı ikinci tekil şahıs anlatısını da kullanır ve Badîn' e sen diye hitap eder.

Tê çi binivîsî li ser van rûpelên sar! Tê çawa ji bûyerê bawer bikî ey dîlê koçer! Te bi çavên xwe dît û bi guhên xwe bihîst. Tingetinga saz û tembûran bû, hay û hoya dîlangeran bû û teprepa lingên wan bu li ser wê qada ku bûbû şahîdê kuştina evîna te ya dawî!

Baraneke hûrik weke lorîkan dibarîya, xwendina kitêbeke pîroz bû li ser giyanekî li ber mirinê, wê katê gora evîna te dikolan.

Kê gote te: " Here vî dilî bide ber bêdilovanîya kêran?" kê gote te: "Evîna xwe biajo dawiyeke ku nedihata xeyalan? Kê gote te: "Mîxê dawî di darbesta hêviyên xwe de bikute?"

Şikakan ne tene pişta xwe dane komara te, lê kozika evîna te jî kevir bi kevir hilweşandin, Kerîmê hevalê te, endamê JK, neçîrvanê bayên biyan tu dawetî mirina te kir û bi şahiya xwe dile te gurand! (Dost, 2012: 227)

(Bu soğuk sayfalar üzerine ne yazacaksın! Nasıl olaya inancaksın ey göçer gönül! Sen gözlerinle görüp kulaklarınla duydun. Sazların tıngırtılarıydı, senin en son aşkının ölümüne şahitlik eden alanın üzerinde halay çekenlerin hay hoy, ayaklarını yere vurma sesleri vardı artık!

Ninni söyler gibi ince bir yağmur yağıyordu, ölümün eşiğindeki bir ruhun üzerinde kutsal bir kitap okunuyordu. O zaman da aşkının mezarı kazılıyordu.

Kim sana söylemişti ki: " Bu kalbi insafsız bıçaklara ver?" Kim sana söylemişti ki: " Aşkını hayallere bile gelmeyecek bir sona doğru sür? Kim sana söylemişti ki: " son çiviyi umudunun tabutuna çak?"

Şikaklar sadece sana değil Cumhuriyet'e de sırtlarını çevirdiler, seni aşk tuzağında parça parça çökerttiler, arkadaşın Kerim, JK üyesi, yabancı rüzgârların avcısı seni ölümüne davet etti ve kendi neşesi ile senin derini yüzdü parçaladı.)

Özetle romanda genel olarak birinci tekil şahıs anlatısı hâkim olsa da her üç anlatıcıya da rastlarız.

Anlatıda birçok farklı kişi yer alır. Bunlar anlatı boyunca kısa süreliğine görünüp kaybolurlar. Çoğu Kürt siyasal mücadelesinde bir şekilde yer almış kişilerdir. Şeyh Mahmut Berzenci, Barzani, Kadri Cemil Paşa, Nureddîn Zaza, Pîremêrd, Hêjar, Hemin, Sadik Behaddin Amêdî ve benzerleri anlatı da bir şekilde yer alır. Anlatıcı hikâyede kişi olarak var olmasalar da İhsan Nuri Paşa gibi Kürt öncülerine de bir

şekilde anlatıda yer verir. Bununla beraber olaylar genel olarak belirli birkaç kişi etrafında döner. Bunlardan ilki Badîndir

Badîn hüzünlü bir gecede dünyaya gelir. Babası Derbend-i Bazyan savaşında Şeyh Mahmut'un yanında savaşa girerken ölür. Annesi de onu doğururken ölür Ninesi göbek bağını önce silahın namlusuna koyar daha sonra yaşlı bir kadından falına bakmasını ister. Kadın çocuğun anadan babadan öksüz kalacağını söyleyince hemen göbek bağını silahın namlusundan çıkarır, Kuran sayfaları arasına koyar. Bu aynı zamanda Badîn'in ilerde hem bir aydın hem bir savaşçı olacağını simgeler.

Romanın ilerleyen bölümlerinde Badîn bu durumdan bahseder ve göbek bağının ne ile kesildiğini bilmediğini söyler; ama ona göre göbek bağı annesinin kefenin ipi ile kesilmiş olmalıdır. Badîn ölüm ile doğup ölüm ile yaşamaktadır. Badîn büyür, halasının kızına âşık olur onun ile birlikte olur, daha sonra da onunla evlenmek istediğini söylediğinde ninesi buna karşı çıkar; çünkü Badîn ve halasının kızı sütkardeştirler ve dine göre evlenmeleri haramdır. Badîn ne yapacağını bilmez en nihayetinde memleketî Amêdiye'yi terk etmeye karar verir. Ispîndar, Bamernî, Melle Yahya Mizûrî'nin medresesi gibi birçok farklı medresede ve yine Dihok ve Hewlêr gibi birçok farklı yerde eğitim görür ve Süleymaniye gider. Burası Kürt siyasal hareketinin merkezidir, aynı zamanda babasının da şehit düştüğü yerdir. Burada çaycılık yaparak yaşamının sürdürmeye çalışır, daha sonra Hiwa partisine katılır ve siyasal yaşamın bir parçası olur. Jale'ye âşık olur, onun ile birlikte Jîn dergisini dağıtımını yapar; ama Jale onu terk edip İngiltere'ye gider. Hiwa partisinin etkisini kaybetmesinden sonra da Barzani hareketine katılır. Barzaniler ile birlikte omuz omuza savaşır. Onlar ile birlikte Mahabad'a gider burada artık hem bir savaşçı hem de öğretmendir. İyi arkadaşlar edinir. Kürt siyasal hareketinin öncüleri ile tanışma fırsatı bulur. Nureddin Zaza, Barzani ve Qazi Muhammed'i yakından görüp tanır. Müjde ile tanışır, ona âşık olur; ama daha sonra Müjde de onu terk eder. Badîn'in arkadaşı olan Kerim ile evlenir. Cumhuriyet yıkıma doğru giderken Badîn hem aşkından hem de Cumhuriyet'ten olmuştur. Nihayetinde hatıralarını yazdığı defteri gerisinde bırakarak Mahabad'ı terk eder ve arkasında hiçbir iz bırakmaz.

Nûbar Nalbendiyan yani Entranik, Badîn'in dedesidir. İlk bakışta bir Kürt milliyetçisi olan Badîn'in dedesinin bir Ermeni olması çelişkili bir durum olarak

görünse de Ermeniler ve Kürtler arasındaki tarihsel süreçler incelendiğinde bu durum daha anlaşılır bir hal alır. Bu konuyla iligili Garo Sasuni'nin (1992) *Kürt Ulusal Hareketleri ve 15. YY' dan Günümüze Ermeni ve Kürt İlişkileri* adlı çalışmasına bakılabilir. Kitabın ana teması Türk milliyetçiliğine karşı kaybetmiş olan Ermeni ve Kürt milliyetçiliklerinin ayağa kalkıp özgürlüklerini elde etmek için mücadele etmeleri gerekliliğidir. Zaman zaman Ermeni ve Kürt milliyeçilikleri arasından tatsız olaylar yaşansa da ortak düşümana karşı mücadelede birleşmeleri tavsiye edilir. Bu nedenle de bazı acı verici tarihsel olaylar bu söylem biçiminde gözardı edilebilir.

Bazı Kürtler Ermenilere karşı Osmanlı'nın yanında yer aldılar Ermenilerin tehcir ve sürgününe de zaman zaman destek verdiler. Ermeni tehciri sırasında öksüz ve yetim kalan birçok çocuk sığındıkları Kürt ailelerinin çocukları ile evlenmek ya da Müslüman olup Ermeni kimliklerini tamamıyla saklamak zorunda kaldılar. Bugün bile bu tür ailelere rastlamak mümkündür[16]. Fakat Kürtler Ermeniler ile benzer bir kaderi paylaşmaktan kurtulamadılar; bu nedenle Kürt milliyetçileri önce Ermeni milliyetçiliğine karşı dursalar da sonrasında her iki grubun da yenilmesi onları birbirine yakınlaştırmış gibi duruyor. Söz gelimi 1927 yılında Suriye'de Hoybun ile Ermeni Taşnak partisi arasında görüşmeler vardı. Bunun sonucu olarak bazı Ermeniler ve Kürtler bir ortak ulus miti oluşturmaya çabaladılar. Bu ortak köken miti sayesinde Kürtler ve Emeniler daha fazla dayanışma içerisine gireceklerdi; fakat Hoybun buna pek yanaşmadı (Fuccaro, 2005: 247). Bugün bile Kürtler ve Ermeniler arasında var olan bir kirvelik ilişkisinden hala söz edilir. Badîn ve Entranik ilişkisi bu şekilde düşünüldüğünde daha anlaşılır bir hal alır.

Aegleton'ın (1989: 74) aktardağına göre o dönemde Mahabad'ta sadece iki Ermeni vardı: Biri fotağrafçı diğeri de meyhanecidir. Öyle görünüyor ki Jan Dost bu iki kişiyi de romanda kullanmış. Meyhaneci olan Agop'tur. Entranik ise fotoğrafçıdır Osmanlı ordusunda askerlik yapmıştır. Osmanlı Rus savaşında cephede görev yaparken firar eder. Badîn'in babası Yunus da onunla aynı cephedir. Ona da kaçmasını tavsiye eder, daha sonra Rus ordusuna katılır, birçok Kürt öldürür. En nihayetinde Rus ordusu ile birlikte geldiği Mahabad'a yerleşip burada yaşamını fotoğrafçılık yaparak

[16] Bu durum ile ilgili Altan Sancar'ın çektiği Saklı Haç Belgeseli ve yine bu belgesel ile ilgili yaptığı şu söyleşiye bakılabilir. https://www.youtube.com/watch?v=yAFo0iu04XA

devam ettirir. Daha sonra torunu olan Badîn ile burada tanışır, onunla sürekli diyalog içerisindedir. Badîn' e sürekli bir şekilde siyasal mücadelenin boş bir çaba olduğunu her zaman güçlü olanın zayıfı ezdiğini telkin eder. Entranik çok şey görüp birçok dil bilen biridir. Çokdillilik kolonyal durumun zorunlu bir sonucudur. kolonize edilmiş, toplumsal yaşama dâhil olmak için bir şekilde kendi anadili dışında egemen dili de öğrenmek zorundadır; çünkü onun anadili bir alfabeye sahip değildir. Bu dil ile eğitim ve akademik çalışmalar yapılamaz. Bu onun kendi istediği bir durum değildir, o bunun içine zorunlu bir şekilde dâhil edilmiştir (Memmi, 2003: 151-153). Entranik her bir dile karşı farklı reaksiyonlar gösterir. Mesela Türkçe konuştuğunda sinirlenir. Mahabad'ta hastalıktan ölmeden önce torunu Badîn'e farsça bir mektup yazar. Ona bıraktığı tek miras siyaseti bırakıp günü gün etmesi tavsiyesidir.

Jale, Kawlê Hanımın kızıdır. Kawlê Hanımın güzelliği dillere destandır o kadar güzeldir ki kimse onunla evlenmeye cesaret edemez. En sonunda Caf eşiretinden Hemzeyê Paştmalî onunla evlenir. Birinci Dünya Savaşı başladığında Osmanlı seferbirlik kapsamında Hamzayı zorla askere alır. Hamza savaştan dolayı uzun süre geri gelmez. Kawlê Hanım önce kocasına sadık kalır daha sonra ise fahişeliği başlar. Osmanlı subayları, Araplar ve İngilizler sadece bir mecidiye karşılığında onunla beraber olurlar. Paştmalî aşiretinden biri onu öldürmeye çalışır; ama İngilizler onu öldüresiye dövdürtürler, daha sonra da Basra'ya sürgüne gönderirler. Bu arada Hamza seferberlikten geri dönüp Kawle Hanım'ı öldürür. Jale sahipsiz kalır Şeyh Mahmut onu Hewramî bir aileye teslim eder. Jale Halepçe'de büyür. Jale'nin kaderi de annesine benzer. Ünlü şair Ebdula Goran ile sevgili olur ve daha sonra onu terk eder. Badîn ile tanışıp onunla da sevgili olur. Onun da güzelliği annesi gibi dillere destandır. Arkadaşları Badîn'i bu kıza karşı uyarırlar. Onun İngilizlerle yatıp kaltığını söylerler; ama o aldırış etmez. En nihayetinde kendi gözleri ile şahitlik edince inanır. Pîremêrd bundan dolayı Jale'yi Jîn dergisinden kovar. Jale de İngiliz dili ve edebiyatı okumak için Bağdat'a gider ardından bir İngiliz subayının şöförü ile kaçar. Badîn ondan umudunu kesmiştir. Mahabad'da Badînin dedesi onu Yahudi genel evine götürür. Badîn Jale'yi bu sefer de burda görür. Onun Jale olduğunu söylese de kimseyi inandıramaz. Jale kendini Badîn'in ellerinden kurtarmayı başarır, sonra da onun İngiliz konsololuğunda çalışan bir ajan olduğu ortaya çıkar.

Emîral Axa ilginç bir karakterdir. Herkes ona deli gözüyle bakar. Roman boyunca zaman zaman ortaya çıkarak Mahabad'ı kurtaracak olanın silahlar ve emperyalistlerin güçleri değil deniz olduğunu söyler. Müjde'nin anlatığına göre; bir dönem Mahabad'da çok büyük bir sel olmuştur ve onlarca kişi ölmüştür. Emiral Ağa da o zaman delirmiştir. Ona göre Mahabad ancak bir denizin kenarında olursa kurtulabilicektir. En sonunda nehire atlayarak intihar eder.

Müjde, Celali aşiretindendir. Babası Ağrı Dağı isyanına aktif bir şekilde katılmıştır. Savaş kötüye gidince babası onu ve annesini İran'a getirerek arkadaşı Kerim'e emanet eder. Annesi Mahabad'daki büyük selde ölür. Artık hem öksüz hem yetimdir. Müjde önce Badîn'e âşık olur; ama sonra babasının arkadaşı olan Kerim ile evlenmek zorunda kalır. Kerîm Şikakî, İkinci Dünya Savaş'ı sırasında Seblax çayının kenarına gelerek burada bir eve yerleşmek zorunda kalır. O zamanlar Ruslar ilçeyi aralıksız bir şeklde bombalarlar. Bir Rus bombası Kerîm'in evine de düşer. Eşi ve iki çocuğu parçalanarak ölürler. Kerîm Ruslara öfkelidir. Eğer fakir fukaranın kanı olmasaydı Kremlin Sarayı kırmızıya boyanmayacaktı, der. Ruslar Mahabad'a gelirler halka şirin gözükmek için depolarda ne var ne yoksa dağıtırlar. Kerim ise bu hengâmede her gün çocuklarının ve eşinin mezarına giderek yaslarını tutar (Dost, 2012: 90). Kerîm bu nedenle Ruslar'a güvenmez ona göre Cumhuriyet de Ruslara güvenmemelidir. Hiç kimse Kürtlere karşılıksız yardım etmez.

Romanda olaylar daha çok Badîn'in bakış açısından görülür. Badîn Birinci Dünya Savaşı'nın sonlarında doğar bu arada sınırlar değişmektedir. Kendini savaşta bulan Badîn, Mahabad Cumhuriyeti'nin kurulup yıkılışına kadar geçen sürece tanıklık etmiştir. Hem bir aydın hem bir savaşçı olarak Kürtlerin kronik sorunlarına ayrıntılı bir şekilde şahit olur; ama bunları ne kadar çözmek istese de başarılı olamamıştır. Cumhuriyet gibi o da yok olup gider.

Fakat anlatıcı olayları sadece Badîn bakış açısından değil birçok farklı kişi açısından görmemizi sağlar, bunda başarılıdır da. Bu kişilerin en önemlisi Badîn'in dedesi Nûbar Nalbendiyan'dır, diğer adı ile Entranik. Nûbar birçok olaya şahitlik etmiş, etnik ve dini mücadelelerin artık boş bir çabadan başka bir şey olmadığını fark etmiştir. Her şeyden elini ayağını çekip sadece eğlenceyi düşünmektedir. Torununa da aynısını yapmasını tavsiyeyi eder.

-Badîn, çi were gotin, bawer bike, min bûyerên ji vê seyrtir û kambaxtir jî dîtîne, ez şahide hovîtiya mirovan im, ez nizanim çima ew qas, xwîn erzan e! Misilman, cihû, xiristiyan, kurd rus, ereb, ecem, azerî, ermen, tirk, gû, rêx navên grubên dirrindeyan e, Xwedê bi xwe jî nizane çima ev xelk ji sîya hev tehemmûl nakin! Kurê min, bi qasî ez dizanim ku kurdan li Ermeniyan neheqî kirin, ez dizanim ermen jî wisa bûn, eger fersend têketa deste wan, wê xwîna kurdan vexwarina, min bi xwe li Rewandizê perîşanên kurdan davetin çem, erê min. Kîn mirovan kor dike, rûsan jî kîn di dile me de kedî kirin, da ku şerê osmanîyan bi me bikin, alman jî şerê rûsan bi osmanîyan dikirin, osmanîyan jî kurd dî axûrên xwe de perwerde dermale dikirin, ji rojeke wisa re … welhasil çîroka rêxê ye, her ku tev bidî wê bin pê bikeve.

- Çend qurt ji vodkayê berdane gewriya xwe û cihê xwe xweşkir û got: (Dost, 2012: 96)

(Badîn inan ki ne söylenirse söylensin bunlardan daha kötü olaylar gördüm. Ben insanların barbarlığına şahit oldum. İnsan kanının neden bu kadar ucuz olduğunu bilmiyorum! Müslüman, Yahudi, Hristiyan, Kürt, Rus, Arap, Acem, Azeri, Türk hepsi birbirinden beter, yok birbirlerinden farkı. Oğlum bilip gördüğüm kadarıyla Kürtler Ermenilere zulmettiler ve yine biliyorum ki Ermeniler de öyleydiler. Eğer imkân ellerine düşseydi, Kürtlerin kanını içeceklerdi. Ben kendim evet ben Rewandiz'da perişan olmuş Kürtleri nehre atıyordum. Kin insanı kör eder. Ruslar Osmanlılar ile bizi savaştırmak için yüreğimizdeki kini evcilleştirmişlerdi, Almanlar da Ruslarla savaşta Osmanlıları, Osmanlılar da ahırlarında Kürtleri böyle bir gün için besliyorlardı… Welhasıl bokun hikâyesi işte karıştırdıkça daha da çok kokacak.

-Birkaç yudum daha votkasından alıp gömüldü.

Bir diğer kişi de Jale'dir. Jale, Badîn'in sevgili olmasına rağmen ne Kürtlere ne de Kürdistan' a ilgi duymaktadır. Kürt olmasına rağmen Kürtleri de sevmez İngilizlere hayrandır. Fanon'a (2009: 15) göre dil siyahiler için önemli bir fenomendir; çünkü sınıf atlamanın bir aracı olarak görülür. İyi bir Fransızca konuşursa bir Fransız da olabilir. Jale'nin durumu da biraz böyledir. Bağdat'a İngilizce okumaya gider en nihayetinde İngiliz ajanı olur.

Merheba Badîn… binêre ez wefadar im, min tu ji bîr nekirî, lê bibore, xwendinê wexta min tev ji min stendiye, zimanê îngîlîzî jî bi qasî ku xweş e, zore, lê min berê jî hinek dizanî, îcar ez gelekî zehmetiyan nakişînim, te ev ziman zanibûya min ê ji te re name binivîsandana.

Min bêriya te kiriye, lê dilê min û hatina Silêmaniyê nîne, ez wê weke gorîstana hestan bo xwe dibinim, Bexdad bajarekî mezin e, gelek kurd jî lê dijîn, hin dixebitin, hin dixwînin, hin ji bere de malbatên wan li vir in, lê têkiliyên min bi wan re nînin, tev gundîtî bi wan re

heye, serêşîyan ji mirov re çêdikin, wê nameyên min bi derengî werin, îcar li hêviya wan nemine, lê eger tu dixwazî nameyek bihinêrî, li ser vê navnîşanê rê bike (Dost, 2012: 69).

(Merhaba Badîn… Görüyosun ki vefalıyım, seni unutmadım; fakat affet, eğitim bütün zamanımı benden alıyor. İngilizce güzel olduğu kadar zor bir dil de; ama ben zaten daha önce de bu dili biraz biliyordum o yüzden çok zorlanmıyorum. Eğer sen de bilseydin sana bu dille mektup yazardım.

Seni özledim; fakat Süleymaniye'ye gelmek gibi bir niyetim yok. Orası benim duygularım için bir kabristan. Bağdat büyük bir şehir, birçok Kürt burda yaşıyor, bazıları çalışıyor, bazıları okuyor, bazıları da uzun zamandan beri burada aileleleri ile birlikte yaşıyorlar; fakat benim onlar ile hiçbir ilişkim yok. Hepsinde köylülük var, insanlara sorun çıkarıyorlar, mektuplarım sana geç ulaşacak, onları bekleme; ancak sen mektup göndermek istiyorsan bu adrese yollayabilirsin.)

Bunların dışında anlatı boyunca birçok kişinin bakış açısına rastlarız. Bunların her biri olayları kendi zaviyesinden görür ve yorumlar; fakat olaylar genel olarak Kürt öncülerinin arkasında mücadeleye katılmış bir Kürt olan Badîn tarafından görülür.

3.1.2. Mekân

Roman'da genel olarak birçok farklı mekân vardır. Bu mekânlarn birçoğu Kürtlere ait olan; ama emperyalistler ve onların egemenleri tarafından parçalanmış coğrafyalardır. Badîn'in babası önce bir Osmanlı vatandaşı olarak savaşa gönüllü olarak katılır; fakat daha sonra pişman olup firar eder. Savaş bittiğinde artık Osmanlı yoktur; ama İngilizler yapay bir şekilde Irak devletini kurarlar. Bu sefer de Kürtler bir anda Irak vatandaşı olurlar. Kâğıt üzerinde Kürt coğrafyası bölünmüş olsa bile Kürtler açısından bu bölünmüş mekânlar bir ve bütündür. Suriye Kürtleri Ağrı'ya, Barzaniler Mahabad'a savaşmaya giderler. Türkiye'den bir Kürt olan Kadri Cemil Paşa Mahabad'a gelip kurulan Cumhuriyeti görmek ister. Özetle romanda Kürtler açısından önemli olan mekânların tamamı neredeyse yer alır. Amêdiye, Mahabad, Süleymaniye, Dersim, Ağrı, Hewler, Duhok. Bununla beraber olaylar Amêdiye, Mahabad, Süleymaniye'de gelişir.

Diğer mekânlar da karakterlerin toplanıp bir araya geldikleri mekânlardır. Bunlar genel olarak çayhaneler ve partilerin toplantı merkezleridir. Bunların yanı sıra meyhane de önemli bir mekân olarak karşımıza çıkar. Badîn ve dedesi alkoliktirler.

Agop'un meyhanesi onlar için bir dinlenme yeridir. Okul da yine önemli bir mekân olarak görülür. Kürt çocukları buralarda okuyarak kendilerini geliştirmeye çalışırlar. Zindanlardan da söz etmek gerekir. Bir ara Badîn Musul'da zindana düşer, burada onunla birlikte birçok Kürt vardır. Onlar ile tanışır zindan adeta Kürtler ile doldurulmuştur. Dağlar da yine önemli mekânlardır. Kürtler için bu dağlar onların sığınma yerleridir.

3.1.3. Zaman

Romanda zamanı tam olarak belirlemek güçtür. Roman, Badîn anılarından oluşuyor. Romanın sonunda Badîn artık her beş günde bir yazacağını söylüyor. Bu tarihte artık Cumhuriyet'te önemli olayların olmadığını onları yazılmaya değer görmediğini söylüyor (Dost, 2012: 212). Bu aşamadan önce tuttuğu notlarda beş gün aralıklar ile yazdığı anlaşılıyor; fakat bunu bütün anıları için söylemek zor; çünkü tarihler doğrusal bir şekilde ilerlemiyor. Roman 1946 yılında yazdığı anıyla başlarken bir sonraki bölümdeki anısı ise 1939 yılına ait. Bazı bölümlerde ise tarih yok. Zamanı kestirmek bu açıdan zordur. Anlatıcının bazı tarihleri birbirine denk düşürmeye çalıştığı görülüyor. Roman Mahabad Cumhuriyeti'nin kuruluşunu anlatıyor gibi gözükse de Birinci Dünya Savaşı ve sonrasında Kürtler ve onların mücadelelerini içeren geniş bir zaman dilimini içeriyor. Anlatıcı 1915 yılından 1946 yılına kadar geçen sürede Kürtler açısından önemli olan bütün tarihsel olayları bir şekilde romana sığdırmaya çalışmış. İlk önemli olay Şeyh Mahmut'un İngilizlere karşı olan savaşıdır. Daha sonra Ağrı Dağı ve Dersim isyanları, Hiwa Partisinin kuruluşu ve Barzanilerin mücadeleleri en nihayetinde Mahabad Cumhuriyeti'nin kuruluşunu kapasayan bir zaman aralığı var romanda. Bununla beraber bütün bu anlatılanlar Badîn'in 1939- 1946 yılları arasında yazdığı notlardan oluşuyor gibi gözüküyor.

3.2. AÇIKLAMA AŞAMASI

3.2.1. Milliyetçilik

Milliyeçilik dünya halkları üzerinde çok yaygın bir etki bırakan bir fenomen olmakla birlikte bu ideolojinin tam olarak nasıl tanımlanması gerektiği ile ilgili çalışmalar ise bir o ölçekte birbirinden farklılaşır. Milliyetçi ideolojinin Marksizm

veya Liberalizm'de olduğu gibi büyük fikir adamları yoktur (Anderson, 2014: 17-20). Bu nedenle milliyetçilik üzerine yapılan tanımlamalar genellikle birbirleri ile uyumlu değildir. Bu fenomen üzerine çalışan akademisyenler genelikle belirli öncüllerden çıkarak onu tanımlamaya çalışmışlardır. Watson'a (1977: 5) göre ulus kavramına bilimsel olarak net bir tanım yapılamaz; ancak uluslar tarihsel olarak varlıklarını sürdürmeye devam etmişlerdir. Bir ulusun varlığından yeterli sayıda bir insan grubunun kendilerini bir ulus olarak tasavur ettikleri zaman söz edilebilir. Bu grubun bütün üyeleri bu şekilde düşünmek veya davranmak zorunda değildir; bununla bereber grubun önemli bir kısmı buna inandıklarında ulusal bir bilincin açığa çıkmaya başladığından söz edilebilir. Ulusal bilinç dediğimiz şey milliyetçi ideoloji olarak karşımıza çıkar ki bu ideolojinin genel olarak modernliğin biri ürünü olduğu düşünülür (Smith, 2002: 41). Milliyetçiliğin belirli bir toplum arasında tam olarak ne zaman ortaya çıktığın kestirmek zordur. Bunun yerine milliyetçiliğin modern zamanlarda nasıl geliştiğini incelemek daha etkili olabilir. Bu da ancak tarihsel süreçlerin nasıl geliştiğini incelemek ile mümkün olabilir (Calhoun, 2007: 13). Aydınlanmanın bireyi bir ölçüde özerk kendi iradesine sahip kişi olarak tanımlaması, milliyetçilik düşüncesinin de temelini oluşturdu denilebilir. Bu düşünceye paralel olarak Kedourie'ye (1961: 31) göre özgür bireylerin bir araya gelerek getirdiği insan topluluğu olan ulusun kendi özerk iradesine sahip olması gerekiyordu. Yani ulus kendi kendini belirlemeliydi; fakat ulus kavramı her ne kadar modernliğin bir ürünü olsa da ulusun çekirdiğini oluşturan etnik grupların tarihi çok eskilere dayanır. Milliyetçi ideoloji daha önce var olan etnik ve kültürel kimlikler üzerinden yükselirken bunları değiştirip dönüştürerek onlara yeni anlamlar katar (Calhoun, 2007: 68).

19. yy.ın başlarından itibaren milliyetçi ideoloji Avrupa'da giderek yayılmıştır. Bu ideolojiye göre kendilerini bir ulus olarak tasavvur eden belirli bir büyüklükteki insan topluluğu kendi devletine sahip olmalıdır çünkü insan toplulukları doğal olarak farklı uluslar şeklinde bölünmüştür. Bu ulusların her birinin kendilerine ait karakteristik özellikleri vardır ve bu nedenle de bu uluslar kendi kendilerine yönetebilecekleri ulusal devletlerine sahip olmaları gerektiği düşünülüyordu (Kedourie, 1961: 9). Bu düşünceye dayalı olarak Avrupa genelinde kurulan ulus devletler modernitenin bir ürünü olarak ortaya çıktılar. Daha önce bir etnik grup olarak varlıklarını sürdüren insan toplulukları bir ulus devletin çatısında modern toplumlar

olarak kendilerini örgütlediler. Modernliğin bir ürünü olarak milliyetçi ideoloji açısından millet kavramı salt bir etnik grup olarak değil, siyasal bir kavram olarak karşımıza çıkar. Buna göre halk millet ve devlet ile özdeşleştirilmiştir. Fransız devrimi sırasında bu üçü neredeyse birbiriyle bütünleşmişti. Bu üç kavram yurttaşlıkta mezc edilmiştir. Bu anlayışa göre belirli bir toprak parçasını paylaşan bir millet benzer duyguları ve hissiyatları paylaşmasının yanı sıra aynı siyasal otorite altında da yaşamaya istekli olmalıdır; ancak bir halkın nelerden oluştuğu sorunu açık bir şekilde dile getirilmiyordu. Burada etnik ve dinsel bağlar göz ardı ediliyordu (Hobsbawm, 2010: 34-35). Ulus devletler halkı organik bir bütünlük olarak görüyorlardı. Öyle olmasa bile halk bu organik bütünlüğün bir parçası haline getirilmeliydi. Bu organik bütünlük içerisinde var olan eşitsizlik türleri de görünmemeli silikleşmiliydi.

Hobsbawm'a (2010: 24-25) göre milliyetçi ideolojinin tanımladığı anlamıyla millet sabit toplumsal bir olgu değildir. Sadece tarihsel olarak tarihin belirli dönemlerinde özel yerleri vardır. Millet territoryal bir devlet ile ilişkilendirildiğinde bir millet olarak ortaya çıkar. Böyle bir durum söz konusu değilse milletten de milliyetçilkten de söz etmek faydasızdır. Milletler çoğunlukla toplumsal mühendislik yoluyla üretilirler doğal bir veri olarak bulunmazlar. Özetle milliyetçi ideolojinin var olduğu yerlerde bir milletin varlığından söz edilebilir. Bir başka deyişle millet yukardan aşağıya doğru oluşturulmuş; ama aşağıdan yukarıya doğru da analiz edilmedikçe anlaşılamayacak bir olgudur.

Bununla beraber Smith (2002: 23-24) milliyetçiliğin sadece bir ideoloji olarak görülmesine karşı çıkar. Ulusal topluluklar sadece modern kapitalist dönemin bir ürünü olarak görülemezler; çünkü bu ulusları oluşturan mit sembol gibi çok daha derine giden farklı faktörler vardır. Modern kapitalist dönem bu eski izleri silememiş, onlar üzerinden şekillenmiştir. Ona göre bu fenomenin çok daha büyük tarihsel ve kültürel temelleri vardır. Bu nedenle bu kavram ulusal kimlik ile de yakından ilişkilidir; çünkü kimlik kavramı ideolojiden farklı olarak köklü tarihsel ve kültürel özellikleri de içinde barındırır. Bu açıdan milliyetçi ideolojiyi anlamak için bir yandan da bu ideolojinin arka planını oluşturan ulusal kimlik de iyi incelenmelidir ki bu da tarihsel ve sosyolojik bir incelemedir (Smith, 1994: 7-8). Anderson (2014: 24-26) milliyetçiliğin kökenlerini din fenomenine benzer bir şekilde çok derinlerde olduğunu

söyler. Milliyetçiler dindarlıkta olduğu gibi objektif olarak içinde yaşadıkları koşullar ile değil kendilerini uzak ataları ile ilişkilendirirler. Bu açıdan milliyetçilik din ile yakından ilişkilidir; fakat burada vurgulanması gereken şey Avrupa özelinde din yavaş yavaş sahneden çekilirken bunun yerini ise milliyetçiliğin aldığıdır. Bu açıdan Avrupa'da kurulan ulus devletler hem yeni hem de tarihsel özellikleri kendi içlerinde barındıran büyük bir kültürel sistemdir ve bu sistem marksizm veya liberalizmde olduğu gibi bilinçli olarak tercih edilmiş ideolojilerden bu açıdan ayrılır. Milliyetçilik belirli bir dönemin ruhu olarak ortaya çıksa bile geçmişin geleneklerinden, tahayyül ve fikirleri ile de yakından ilişkildir; bu nedenle salt bir siyasal ideoloji değil bir kültür biçimi olarak da görülebilir. Buradan hareketle bu ideolojinin kavranması için milli devletleri ortaya çıkaran kültürel ve toplumsal arkaplan da açığa çıkarılmalıdır (Smith, 1994: 118). Peki, nedir milliyetçi ideolojinin kökenleri. Bu soruya ilk olarak etnik köken cevabı verilebilir.

Etnik köken elbetteki milliyetçi ideolojinin temel motivasyonlarından biridir. Etnik toplululuk genelde ortak bir isme, soy mitine ve ortak bir tarihe sahiptir. Bu ortak tarih aynı zamanda o etnik topluluğun kolektif bilincini de oluşturur. Ardı sıra gelen kuşakların bu tarihsel süreç içerisinde kazandıkları deneyimleri bir sonraki nesile aktarılır ve bu şekilde kolektif bilincin zindeliği sağlanır. Topluluk bu ortak tarih aracılığıyla kim olduğunu ve ne yapması gerektiğini bilebilir (Smith, 2002: 50). Ancak milliyetçiliği salt bir kabilecilik olarak tanımlamak doğru değildir; çünkü bir kabile düzeninden kabilenin üyelerinin yönetime katılma ve karar alma gibi konularda bir söz hakkı yoktur. Kabile üyesinin kendi adına karar alma ve onu hayata geçirme yetkisi yoktur fakat bir milliyetçi kendi ulusal iradesine katılma ve söz hakkına sahiptir (Kedourie, 1961: 74-75). Bu modern milliyetçiliği kabilecilikten ayıran belki de en temel noktadır.

Etnik köken her zaman milliyetçilik için bir ölçüt olmayabilir. Örneğin Amerikan halkı ortak bir etnik kökene sahip olduğunu düşünülmez, İşviçre'de üç dört farklı dil konuşulur; fakat her iki toplumda da milliyetçi duygular yoğundur. Bu toplumlarda farklılıklara rağmen birlikte yaşam iradesi güçlüdür. Bu irade milliyetçilik olarak adlandırdığımız şeydir ki belirli bir zihin durumuna denk düşer; bu nedenle milliyetçiliğin toplumsal organizasyonun meşru bir formu olduğu söylenebilir (Kohn,

1965: 10). Bazen etnik kökenden ziyade aynı toprak parçasına sahip olmak ortak bir bilincin oluşması için yeterli olabilir. Sözgelimi. Fransızlara karşı ayaklanan Tirol toprağına savunanlar hem Almanlar hem de İtalyanlardan oluşuyorlardı (Hobsbawm, 2010: 85).

Renan'a göre uluslar yeni bir üretimdir eski topluluklar bugün olduğu şekilde bir ulus olarak tanımlanamazlardı. Ne Çin' de ne de Mısır'da vatandaş olgusu yoktu. Eski topluluklar krallıklara veya cumhuriyetlere sahipti; ama terimin bugünkü anlamı ile Yunan şehir devletleri bile bir ulus değildi. Atina, Sparta, Tyre ve Sidon arasında Yunan yurtseverliği görülse bile bunlar sınırları belli olan şehir devletleriydiler. İspanya ve İtalya da Roma imparatorluğundan önce merkezi yönetimi olmayan kabilelerin toplamından meydana geliyordu. Bu kabileleler çoğunlukla ittifak içerisindeydiler. Asurlullar ya da Persler de devlet sadece feodal bir yapıya sahipti. Etnografik açıklamalar modern ulusun oluşumunu tam olarak açıklamaz; çünkü bugün etnik olarak homojen olduğunu düşündüğümüz Almanya, Yunanistan, Fransa ve İtalya gibi ulus devletler geçmişte birçok etnik topluluklara sahiptiler; bu nedenle gerçek saf bir ırktan söz edilemez. Etnik açıklamalar bir kuruntudan başka bir şey değildir (Renan, 2000: 9-14). Bu bir ölçüde doğrudur; çünkü tarihsel olarak var olan birçok etnik topluluk bugün artık yoktur. Bu topluluklar ya diğer etnik gruplara karıştılar ya da öteki gruplar tarafından yok edildiler. Özetle, etnik köken milliyetçi ideolojiyi oluşturan en önemli unsurlardan biri olsa da bu ideolojiyi tek başına açıklamada yetersiz kalır.

Milliyetçi ideolojinin temelinde yatan bir diğer şeyin de dil olduğu düşünülür. Elbettteki dilin milliyetçiliğin gelişmesinde ve ulusların kendi köklerinin farkına varmasında önemli bir rolü vardır. Özelikle de modern devletin doğuşunda bu fenomenin önemli bir etkisi vardı (Anderson, 2014: 101). Dil etnik topluluk ile birlikte ulusun ayrılmaz bir parçası olarak görülüyordu. Fichte açısından dil, bir ulusu tanımlamada kullanılacak en önemli kıstaslardan biridir. Belirli bir dili konuşan insanlar bir ulusturlar ve bir ulus kendine ait bir dili konuşmak zorundadır; çünkü bu dil o ulusun karakterini ve kimliğini oluşturur; bu nedenle de dili yabancı unsurlardan temizlemek gerekir. Dil yabancı unsurlardan temizlendikçe ulusun gerçek karakteri açığa çıkar. Bu ulusun zengin bir edebi dilinin olup olmaması önem arz etmez. Ulsun

kendine ait orijinal bir dili olduğunu bilmesi onun kendi kimliğinin ve kültürünün farkına varmasını sağlayarak özgürlüğünü elde etmesine izin verecektir. Bu tür dilsel açıklamalar milliyetçi ideolojinin dünya genelinde yayılmasına da neden olmuştur; bu nedenle genel olarak bir ulus ancak kendi ait bir dil ile konuşuyorsa bir ulus olarak tanımlanabilir (Kedourie, 1961: 67-68). Dil, ulusun olmazsa olmaz parçalarından biridir. Öyle ki bir milliyetçinin milliyeti için yaşamını feda etmesi temelinde yatan şeylerden birinin de dil olduğu söylenebilir. Dil bir arketip gibi kişiyi onun uzak tarihsel geçmişi ile ilşki kurmasını sağlar. Bu yüzden milliyetçi söylemde dil çok köklü bir olgu olarak karşımıza çıkar (Anderson, 2014: 162).

Fakat dil her milliyetçilikte merkez bir konum teşkil etmez. Bazı milliyetçilik türleri açısından dilin o kadar da önemi yoktur. Buna İskoç milliyetçiliği örnek olarak verilebilir. Bu tür milliyetçilikler için daha çok ortak tarihsel bir geçmiş önemlidir (Gellner, 1992: 87). Dil insanları birleştiren bir şey olarak görülse bile bu da her şart altında geçerli değildir. Birleşik Devletler ve İngiltere aynı dili konuşuyorlar; ama iki farklı ulusturlar. Benzer bir şeyi Latin Amerika ve İspanya için de söyleyebiliriz. Dil de bir ulus olmak için yeterli ölçüt değildir. Eğer öyle olsaydı aynı dili konuşan bütün toplulukları bir ulus olarak tanımlamamız gerekirdi. Bu her durumda çalışmaz. Hollanda bir ulus olarak görülürken Hanover ulus değildir. Ya da üç farklı dil konuşulan İşviçre, üç dört farklı etnik gruba sahip olan nasıl bir ulus olarak görülürken oldukça homojen olan Tuscany bir ulus olarak görülmez. Şu halde bir millet olmanın ölçütlerinin ulustan ulusa değiştiği söylenebilir (Renan, 2000: 12-16). Ancak yine de dilin milli birliğin oluşumunda öncül bir rol oynadığı gerçeği yadsınamaz. Eğer bu dil belirli bir bölge ile özdeşleşmişse dilin bu rolü daha işlevsel bir hale gelebilir (Hobsbawm, 2010: 79-80).

Etnisite ve dilin yanı sıra ortak kültür de milliyetçi bilincin kuruluşunda önemlidir. Bu kültürün içinde din, gelenekler, görenekler, folklorik unsurlar gibi birçok farklı şey de olabilir. Aynı zamanda bu topluluk belirli bir toprak parçası ile de kendini özdeşleştirmelidir. Bu toprak parçasından çok uzun zaman önce sürgün edilmiş olsalar veya oraya hiç gitmemiş olsalar bile orası bu etnik grup için anavatandır (Smith, 2002: 51-52). Smith milli kimlik özelliklerini şöyle sıralar. Tarihsel bir anavatan, kolektif bellek ve mitler, kolektif kamusal bir kültür, yurttaşların hak ve

sorumluluklarını belirleyen bir yasa, yurttaşlar için serbest dolaşım imkânı sağlayan milli bir ekonomi. Bütün bunlara sahip olan bir topluluk bir millet olarak değerlendirilebilir; ancak yine de milli kimliği bunlar ile sınırlandırmak yanlış olur; çünkü milli kimliğin birçok farklı boyutları vardır (Smith, 1994: 32). Anavatan kutsal bir topraktır. Ulus o toprağa, toprak da o ulusa aittir. Bu toprak içinde kutsal mekânlar da olabilir. Bu mekânlar ulusun üyeleri için ilgi çekicidirler. Her ne kadar ulusun üyeleri bu mekânları hiç görmemiş veya oradan sürgün edilmiş olsa bile bu mekânlar ile nostaljik bağlantılar kurabilir. Ermeniler ve Yahudilerin olayında durum böyledir (Smith, 1994: 45). Bir etnik topluluk belirli bir toprak parçası ile kendini bütünleştirir. Bu toprak parçası tarihsel olarak onlara ait olan bir yerdir. Etnik topluluğun kökeni bu toprağa ekilmiştir (Smith, 1994: 115). Anavatan, topluluğun amaçlarını gerçekleştirebileceği bir mekân olarak karşımıza çıkar. Bu amaçlar, topluluk için çalışacak kolektif kurumlar ve topluluğun hak ve görevlerini belirleyen yasalar olabilir. Tabi ki bütün bunların gerçekleşmesi için de sınırları belirlenmiş bir anavatana ihtiyaç vardır.

Dil, etnisite, ortak tarihsel geçmiş veya anavatan bütün bunlar milliyetçi bilincin kuruluşunda farklılaşan ölçeklerde de olsalar katkıda bulunurlar. Etnik topluluk kendini geçmişin görkemli zamanları ile özdeşleştirirken bir ölümsüzlük miti yaratır adeta. Tarih bu toplum ile var olagelmiştir. Bu topluluk için özgür ve mutlu olmanın yolu kendi tarihsel anavatınında bir ötekinin baskısı olmadan siyasal olarak özerk yaşamasıdır. Bu yaşamda ancak bu etnik topluluğun kendisine ait olan bir devletin çatısı altında yaşamasıyla sağlanabilir. Bu özerklik ise ancak milliyetçi ideoloji ile elde edilebilir (Smith, 2002: 92).

Renan'a (2000: 19) göre bir ulus bir ruhtur tinsel bir ilkedir. Bu tini ise farklı olan fakat temelde ise bir olan şey sağlar. Ortak kolektif yaşamın zengin mirası ve şu an birlikte yaşama istek ve arzusudur. Geçmişin bütün tarihsel olayları bizi şimdi olduğumuz şey haline getirir. Büyük ulusumuz ve şanımız ulusal irade üzerinde şekillenen toplumsal bir olgudur; bu nedenle ulus ortak bir dayanışmanın ürünüdür. O geçmişi düşünür; ama bugünü yaşar. Bu, bugünde ortak bir yaşamda ısrar etmek anlamına gelir. Kohn'a (1965: 9) göre de milliyetçilik tinsel bir durumdur. Birey kendini anavatanına, yerel geleneklerine ve anavatını üzerinde var olan ototiriteye

karşı derin bir bağlılık hissetmesi tarih boyunca değişen ölçeklerde de olsa görülebilir bir şeydir fakat milliyetçilk modern bağlamda ise hem kamusal hem de özel hayatının bütününü kapsayacak bir form almıştır. Bu anlayışa göre, her bir ulus kendine ait bir devlete sahip olmalı ve bu devlet, ulusun bütününü de kendi içinde kapsamalıdır. Etnik köken ve dil dışında bir milleti oluşturan en önemli unsur bireyin kendini siyasal sistemin bir parçası olarak görmesidir. Yani bir ölçüde devletin halk ile tam bir bütünlük içerisinde olmasıdır (Hobsbawm, 2010: 94-95). Uluslar iktidar olmak ister bu bir ulusu etnik topluluktan ayıran en temel şeydir. Ulus etnik gruptan farklı olarak siyasal organizasyonunu tamamlamış, kendini ulularararası camianın eşit bir üyesi olarak gören bir topluluk olarak ortaya çıkar. Bu siyasal organizasyon homojen olduğu müddetçe siyasal sorunlar da görece daha da azalacaktır; ama dünya genelinde bu şekilde bir siyasal organizasyona sahip olmak isteyen birçok farklı grup günümüzde mevcuttur. Bu topluluklar tarihsel olarak kendilerinin olarak gördükleri toprakların ve siyasal kimliklerinin tanınması için yaşamlarını tehlikeye atmaya hazırdırlar; çünkü yitirdiklerini ve köklerini bulabilecekleri bir siyasal organizasyona yani devlete sahip olmak isterler (Smith, 2002: 21-22). Milliyetçiler açısından ulusal sorunlar doğrudan politik sorunlar ile ilgilidir. Eğer bir ulus, kültürel varlığını devam ettirmek istiyorsa kendisine ait egemen bir devletin olması bir zorunluluktur. Bundan dolayı edebi, kültürel ve dilsel sorunları aynı zamanda politik sorunlar bağlamında tartışmalardır ve bu söylem biçimi ulusal mücadelede temel olarak kullanılır (Kedourie, 1961: 117).

Milliyetçlilik özü itibariyle siyasal ve ulusal birliğin birbiriyle uyumlu olmasını ön görür. Milliyetçilik en açık bu şekilde tanımlanabilir; ancak eğer bir toplumda bu gerçekleşmemişse milliyetçiler arasında huzursuzluk olacaktır. Tersi durumda ise milliyetçiler bir doyuma ulaşacaklardır. Bu farklı şekilde göz ardı edilmiş olabilir. Sözgelimi devletin sınırları milletin bütün üyelerini içermemiş ya da onlar ile birlikte yabancıları da içermiş olabilir. Özetle milliyetçi düşünce açısından etnik topluluk ile onun siyasal sınırları birbiriyle uyumlu olmalıdır. İktidarı ellerinde tutan kişiler bu iktidara sahip olan kişilerle aynı kişiler olmalıdılar (Gellner, 1992: 19-20). Bu açıdan Gellner'e (1992: 24) göre; milliyetçilik devlet ile doğrudan ilişkilidir. Devletin olmadığı yerde milliyetçilikten de söz edilemez; çünkü bu durumda etnik topluluğun sınırlarının politik düzenin sınırları ile uyumlu olması gibi bir sorun da olmaz

Kant'ın self determisyon yani bireyin özerkliği kavramı ile birlikte milliyetçilik daha toplumsal bir görünüm kazandı. Bu durumda grup kendi devleti içerisinde yaşama özlem ve arzusu içerisindedir. Özgürlük sadece öyle bir devlet içinde gerçekleşebilir. Bu dolayısıyla kendi kaderini tayin hakkı anlayışını doğurmuştur. Milliyetçiler bu amacı gerçekleştirmek için büyük bir çaba ve emek sarf etmek zorundadırlar. Ulus kolektif bir şekilde ne olduğunu farkına varmalıdır. Kendi kaderini belirlemek bu açıdan her milliyetçinin temel amacıdır (Smith, 1994: 125-126).

Fichte açısından da milliyetçi ideoloji, içinde bulunduğumuz modern devletlerin çağının ideolojisidir. Bu devletler aracılığıyla ulusal irade açığa çıkmıştır. Milliyetçi ideoloji de bu iradenin ortaya çıkmasında önemli rol oynayan bir araçtır. Bireyin özgürlüğü sadece toplumsal varlık içerisinde anlamını bulur (Kedourie, 1961: 82-83). Devletin Hegel felsefesindeki öneminden daha önce bahsetmiştik. Burada bir kez daha söz etmekte fayda vardır. Hegel açısıdan ulusların tarihi ancak bir devlet kurduklarında başlar, bunun öncesinde ulusun bir tarihi yoktur. Eğer bir ulus bir devlete sahip değilse ve buna sahip olmayı arzulamıyorsa bu halk bir ulus olmaya aday değildir. Milliyetçilik bazen önceden var olan uluslar var eder bazen de bu ulusların olmadığı yerlerde kendisi bir ulus yaratır ve çoğu zamanda zaten var olan kültürleri ya yeniden inşa eder ya da ortadan kaldırır (Gellner, 1992: 93-94). Tabi milliyetçi ideolojinin kendi içerisinde birçok sorunu vardır. Dünya üzerinde birçok farklı ulus olmak isteyen bir başka deyişle kendi devletleri çatısı altında özgür ve mutlu olarak yaşamak isteyen millet vardır. Bu durum haliyle farklı etnik gruplar arasında çelişkiler meydana getirecektir; çünkü milliyetçilik bir ölçüde sınırların yeniden çizilmesi ve politik gücün yeniden dağıtılmasını gerektirir. Bu da eşit durumda olan iki farklı grup arasından bir güç dengesizliğine ve haliyle de yeni sorunların ortaya çıkmasına neden olur (Kedourie, 1961: 115). Ulus devletin kurucusu olarak millet yaşamın her alanında kendi iradesini hâkim kılmak istiyordu. Milliyetçilik genel olarak kendi sınırları içinde yaşayan farklı kültürleri zor araçlarını kullanarak değiştirip dönüştürmek ile suçlanır. Buna örnek olarak da Osmanlı Devleti verilir. Osmanlı Devletinde herhangi bir ideolojiye sahip olmayan yöneticiler düzeni sağlamak için sadece vergi topladılar, kendi sınırları içinde yaşayan farklı din ve kültürlere ise hoşgörüyle yaklaştılar; fakat ardılları olan milliyetçiler ise bu şekilde davranmadılar. Kendi dil ve kültürlerini toplumun geneline dayatılar. Sadece halktan vergi almak istemiyorlardı aynı zamanda

onların dil ve kültürlerini de onlardan almak istiyorlardı; fakat Gellner bu suçlamayı çok yerinde bulmaz; çünkü milliyetçilik zaten nesnel bir türdeşliğe ihtiyaç duyar (Gellner, 1992: 89). Milliyetçi ideoloji yükselişe geçmeden önce farklı siyasal ve toplumsal örgütlenmeler bir arada var olma imkânına sahipti. Bu örgütlenme biçimleri ister prenslik, ister beylik veya aşiret örgütlenmesine sahip olsun bir imparatorluğun çatısı altında birbirlerinin sınırlarına müdahale etmeden veya merkezine doğrudan bir müdahalesi olmaksızın varlıklarını sürdürebiliyorlardı (Calhoun, 2007: 129). Yeni kurulan ulus devletler geleneksel devletten daha farklıydılar; çünkü geleneksel devletler özünde parçalı devlettlerdir. Merkezi otorite ülkenin bütün her yerine nüfuz etmiyordu. Ülkenin uzak yerleri daha çok feodaller veya farklı ittifaklar aracılığıyla yönetiliyordu. Bu açıdan iktidar modernitede olduğu gibi yönetme kabiliyetine sahip değillerdir; çünkü bu devlet türünde tebaasının toplumsal yaşamının şekillendirme gibi bir amacı ve yetisi yoktur. Ulus devlet formunda ise iktidar ülkenin her bir karışına kadar kendini hissettirir (Giddens, 2008: 11). Modern devlet geçmişteki gibi kendi ile hükmettiği tebaası arasında var olan feodal beyler gibi bütün ara formları kaldırarak vatandaşın üzerinde doğrudan hükmetmek istiyordu; bununla beraber yurttaşlarının da amaç ve isteklerini göz önüne almak zorundaydı. Bu şekilde devletin otoritesi en uzak köylere kadar ulaştırılmaya çalışılıyordu. 19. yy.a gelindiğinde neredeyse her yurttaş devlet ile bir şekilde ilişki içerisine girmek zorundaydı. Yurttaşlar bir şekilde ya zorunlu eğitimden ya da askerlikte devlet ile ilişki içerisine girmek zorunda kalıyordu (Hobsbawm, 2010: 102-103). Daha önce bir hanedanın otoritesi altında yaşayan farklı etnik gruplar milleti hakimenin tabi olduğu gruba dönüştürülmeliydi. Slovaklar Macarlaştırılmalı, Hintliler İngilizleştirilmeliydi (Anderson, 2014: 127). Tabi bunu yapmak öyle kolay değildi. Kurulan modern ulus devlette egemen etnisitenin merkezde olduğu azınlık gruplarında etnik dirençler ortaya çıkaracaktı; çünkü bu devletin merkezinde olan egemen etnisite diğer grupları devletin dışına itebilir ve bu haliyle şovenizm ve ırkıçılığa kadar gidebilir (Smith, 2002: 123).

Milliyetçi ideoloji bu nedenle birçok değişik form aldı. Bazen bir ülke ve toprak parçası ile ilgiliyken bazen de bir ulusun soyu ile ilgili ilişkili olabilir. Bu değişik algılayışlar dünya genelinde birçok çatışmanın ve karışıklıkların temelini oluşturur (Smith, 1994: 9). Bazen merkezileşen devletlerin içinde yer alan azınlık gruplarına yönelirken bazen de doğrudan emperyalizm ile işbirliği içerisinden uzak

ülkelerin halklarını kolonileştirmeye yarayan bir ideoloji oldu; ama her durumda milliyetçi ideoloji ulus içerisinde dayanışmayı sağlayan bir ideoloji oldu. Bu ideolojiye göre ulusun bütün üyeleri arasına derin ve tarihsel açıdan yapılandırılmış bir yoldaşlık duygusu varmış gibi düşünülür. Bu duygu sayesinde ulusun bütün üyeleri birbirlerine görünmez bağlar ile bağlıdır ve bundan dolayı yaşamlarını bu hayal edilmiş topluluk adına bir ölüm kalım mücadelesinde feda etmekten korkmazlar. Son iki yüz yıl boyunca yaşanan savaşlarda; bu nedenle milyonlarca insan yaşamını yitirdi (Anderson, 2014: 21-22). Milliyetçilik Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra neredeyse bütün dünyada zafer elde etmişti. Bu zafer özünde Osmanlı İmparatorluğu gibi çok uluslu devletlerin çökmesinin bir sonucuydu. Bir diğer nedeni ise Bolşeviklere karşı Wilson ilkelerinin öne sürülmesiydi. En nihayetinde hem Avrupa genelinde hem de dünyada yeni ulus devletler tarih sahnesine çıkıyordu (Hobsbawm, 2010: 158-159). Milliyetçilik Fransız Devrimi'nden sonra farklı seyirler izleyerek gelişimini sürdürmüştür. Napolyon'dan 1914 yılına, oradan İkinci Dünya Savaşı'na kadar geçen süreçte milliyetçilik bazen güçlenip bazen geri çekilse de insanın toplumsal yaşamını etkileyen önemli bir fenomen olmaya devam etmiştir fakat İkinci Dünya Savaşı milliyetçi ideolojinin neerdeyse zirveye çıktığı bir dönem olmuştur. Birinci Dünya Savaş'ı sırasında farklı ulus devletlerarasında savaş meydana gelmişti. Ancak İkinci Dünya Savaşı sırasında devletler ile halklar arasında var olan ayrım kalmış doğrudan halkların birbirleri ile savaşa dönüşmüştür (Carr, 1990: 31). Milliyetçiliğin birçok farklı siyasal bağlamda ortaya çıkmasının yanı sıra toplumu değiştirip dönüştürme iddiası da vardır. Örneğin; milliyetçiliğin aşiretçilik gibi bazı gerici kurumlara karşı modernleştirici bir yönü de bulunmaktadır; bunula beraber diğer uluslara karşı bir düşman olarak görmek noktasında ise kendisi gerici bir konuma düşebilir. Milliyetçilik bu nedenle Fransız Devrimi yıllarında ilerici bir ideoloji olurken, Birinci ve İkinci Dünya Savaşı yıllarında ise yıkıcı ve gerici bir ideoloji olarak karşımıza çıkabilir. Bu nedenle milliyetçilik kavramının net tanımlanmasını yapmak zor olmak ile birlikte dünya üzerinde birçok insan milliyetçilik sayesinde kendini tanımlamaya kimlik kazanmaya çalışır (Calhoun, 2007: 120-121). Tabi bu ideoloji sadece egemen uluslar için böyle değildi. Milliyetçi ideoloji ezilen uluslar açısından da motive edici bir ideoloji haline geldi. Milliyetçi ideoloji sömürgecilik ile birlikte sömürge toplumları arasında da yayılmaya başlar. Anti-emperyalist söyleme sahip olan bu uluslar

milliyetçi ideolojiden yoğun bir şekilde etkilendiler (Hobsbawm, 2010: 130). Tarihsel sosyolojik ve psikolojik nedenlerden dolayı ezilen toplumlar mücadelelerini milliyetçi ideolojiye dayandırdılar. Milliyetçiliği bir burjuva ideolojisi olarak gören Avrupa sosyalistleri bu zimmi durumu da onayladılar. Bazı durumlarda bu toplumları destekleyip onları teşvik ettiler (Memmi, 2003: 74-75). Milliyetçi ideoloji tartışmasız bir şekilde bu kolonize edilmiş halkların bağımsızlık mücadelelerinde önemli bir rol oynadı. Milliyetçi ideoloji burada Avrupa'da olduğu gibi akılcı seküler ve modernist olmak yerine geleneksel değerler üzerine inşa edilse de bir şekilde birbirlerine zıt hatta düşman olan iki farklı dünyayı yani batı ve doğu dünyasını mobilize eden ulusu bütünleştiren önemli bir ideolojiydi (Chatterjee, 1993: 18). 1940 ile 1950 yılıları arasında dünya genelinde ulusal bağımsızlık hareketleri milliyetçi saikle yayılmaya başladı. Dünyanın pek çok farklı yerinde yeni ulus devletler ortaya çıktı. Hindistan ve Mısır gibi yerlerde halklar emperyalistler olmadan kendi kendilerini yönetmek istiyorlardı. Milliyetçi ideoloji bir yandan bağımsızlık hareketlerinin temel motivasyonunu oluştururken bir yandan da kendi kültürel nesnelerini meydana getirdi (Said, 1993: 73-74).

Bu şartlar altında postkolonyal eleştirinin doğup gelişti. Bu eleştiri türü daha çok Birinci Dünya'da yaşayan Üçüncü Dünya aydınlarının katkısıyla gelişti (Dirlik, 2010: 27). Örneğin; Césaire siyah insanlara karşı yürütülen sömürgeci ırkçı anlayışın, kapitalizmin Fransız işçilerine uyguladığı sömürü biçiminden oldukça karmaşık ve farklı olduğunu söyleyerek siyahlar için en güçlü direniş biçiminin bu sömürgecileğe karşı birleşmek olduğunu söylüyordu. O marksizmi reddetmemek ile birlikte bazı kişilerin marksizmi kendi amaçları için kullandıklarını iddia etti. Ona göre siyah insanların marksizmi değil marksizmin siyahlara hizmetmesi daha elzemdir. Aksi takdirde bu ideolojilerin bir önemi yoktur. Bütün bunları gerekçe gösterek 1956 yılında Fransız Komünist Partisi'nden istifa eder (Césaire, 2007: 121-139)

Césaire sömürge ile sömürgecinin karşılaşmasını Hegelci bir tarzda açıklamaya girişti (Kelley, 2007: 143). Bir diğer yandan Anti-kolonyal söylemin en önemli temsilcilerinden biri olan Fanon (2007: 34-35) da bu durumun sömürge ve sömürgecinin karşılışması olarak tanımlayıp özünde bu durumun yeni bir efendi köle diyalektiğinin başlangıcı olduğu söylüyordu. Bu iki gücün ilk karşılaşması sonucu

ortaya çıkan mücadelede kimin efendi kimin köle olacağına silahın gücü karar verecekti. Yenilenler sömürge yenen ise sömürgeci konumuna yükselmiştir ve bu iki topluluğun birlikte yaşam serüveni böylece başlamıştır. Sömürülen ise kendi içinde bulunduğu gerçekliğin farkına varır. Kendinin kim olduğunun üzerine düşünür ve bu koşulları değiştirip dönüştürmeye çalışır. Bunun için de plan ve program yapar. Efendisinden öğrendiği şeyi yani şiddet, bu programda her zaman kullanıma hazır olan bir araç olarak var olacaktır. Bu mücadelede yenilmiş bir başka deyişle köleleştirilen halkların kendilerine ait bir devletleri yoktur. Devleti olmayan bu halklar savaşan güçler arasında kaldıklarında kendi gerçekliklerinin farkına varabilirler. Smith (1994: 50-51) bu halklara örnek olarak Kürtler ve Çekleri verir. Kürt milliyetçiliği ona göre etnik bir milliyetçilik olarak görülebilir. Bu milliyetçilik türü İkinci Dünya Savaşı öncesinde ve sonrasında özellikle Karenler, Evler, Somali gibi değişik halklar arasında yaygın olarak görüldü. Bu halklar sömürge güçleri, kendileri dışında yabancı bir egemenlik olarak gördükleri için bu devletlerden ayrılmak arzusu içindeydiler. Bu da uzun zaman sürecek etnik bir mücadelenin kapılarını aralamış oldu (Smith, 1994: 193). Bu mücadele aynı zamanda sömürgeci tarafından bir tanınma mücadelesidir. Şimdi Kürt milliyetçiliğinden söz edilebilir.

3.2.2. Kürt Milliyetçiliği

Kürt milliyetçiliğinin ortaya çıkması bir ölçüde bir öteki ile karşılaşmanın sonucu olduğu söylenebilir. Türk milliyetçiliği geliştikçe buna parallel olarak Kürt milliyetçiliği de gelişmiştir (Bozarslan, 2005a: 203). Bunun belki de en açık örneği bir Osmanlı subayı Mehmet Emin Zeki Beg'in Osmanlıcılık düşüncesinin çözülüp onun yerine Türkçülüğün almasıyla birlikte kendi köklerine yönelmeye başlamasıdır. Bir ölçüde o kendiliğinin bilinicine varmıştır. Onun bir Kürt Tarihi yazma çabasına girişmesi bu kendilik bilincinin bir sonucudur (Vali, 2005b: 101). Kürtler egemenlerin ötekileriydiler ve kendi vatanlarında yabancı konumuna getirilmişlerdir. Ötekiler ile olan ilişki biçimlerinde meydan gelen şiddet onların kendilik bilinçlerini geliştirir. Kürtler kimliksizdirler; çünkü politik sistemde bir temsiliyetleri yoktur yani özünde Kürtler egemenleri tarafından tanınan bir şey olarak yokturlar. Bu da onları kendi kimliklerini daha fazla sahiplenmeye yöneltir. Kurulan modern ulus devletler içinde bir devlet sahibi olamayan Kürtler sadece bir yol kazası olarak görüldüler. Devletsiz

bir halk olarak kurulan modern devletlerin siyasal ve felsefi söylemlerinde yer edinemediler. Onların egemenleri zor araçlarını kullanarak onları tek bir ulus potasında kimliksizleştirmeye çalışmışlardır (Vali, 2013: 56-61). Bu durum milliyetçi ideolojinin bir türevi olan anti-kolonyal söylemin Kürtler arasında var olmasına neden oldu.

Bu söylem biçimi kolonyal gücün rededilip kolonyal yönetim yerine yerel güçlerin iktidara getirilmesini gerektirir. Buna karşın antikolonyal hareketler kolonyal güçleri redderken benzer bir şekilde bu kolonyal yönetimlerde olduğu gibi toplumsal organizasyonlar kurmaya çabalamışlardır. Bu nedenle anti-kolonyalizm modern Avrupa devletlerinin milliyetçi ideolojisi ile yakından ilişkilidir (Ashcroft, Griffiths ve Tiffin, 2013: 15). Bütün bunlardan hareketle Kürt Milliyetçiliğinin doğuşu, gelişimi ve gösterdiği direnç bütün bu tarihsel süreçlerden bağımsız değildir; çünkü ideoloji dediğimiz şey köken olarak tarih ve politikanın ortaklaşmasından doğar ve bu ortaklaşma sonucunda ideoloji kendi tarihsel ve siyasal öznelerini ortaya çıkarır. Bu özne bir toplumsal grup ya da ulustur. Milliyetçilik ideolojisi de böyle bir ideolojidir. Milliyetçi ideoloji bir ulusun özgürlük ve bağımsızlık söylemi ile ilişkilidir. Özgürlük ve bağımsızlık ise bir iktidar sorunudur. Ulusun kendi meşrutiyetini ve otoritesini gerçekleştirmesi ile ilgilidir (Vali, 2005a: 19-20). Edward Said (2016: 286) *Kültür ve Emperyalizm* adlı çalışmasında Avrupalı sömürgeciye karşı Üçüncü Dünya ülkelerinde başlatılan mücadeleyi ele alır. Bu sadece silahlı bir direniş değil aynı zamanda da kültürel bir direniştir. Bu direnişin temel itici ideolojisi ise milliyetçiliktir. Milliyetçilerin genellikle ortak amacı ulusun kendi kaderini belirleme hakkını elde etmeye çalışmalarıdır. Bu amaçla birçok farklı örgütlenme biçimine gitmişlerdir. Miliyetçilik onun açısından genel olarak ortak bir tarih, din ve dili yabancı düşmana karşı koruma anlamına gelir ve bu ideoloji sömürge topraklarını bu yabancı işgalinden kurtarmada oldukça işlevseldir. Anti kolonyal milliyetçilik emperyal güçlere karşı kendisini bazı direniş gelenekleri ile özdeşleştirmek ister. Bu sadece tarihsel bir form almak zorunda değildir. Bazı durumlarda güncel milliyetçi hareketlerin içinde de bulunabilir. Direnme miti milliyetçiler için kolonyal yönetimin egemenliğini kırmak için kullanılır (Breuilly, 1993: 156-164).

Emperyalizme karşı mücadele edenlerin temel motivasyonu milliyetçi ideolojiydi. Kolonize edilen halklar mücadeleleri gerekçelendirmek için hem düşünsel hem de duygusal açıdan güçlü kimlikler inşa etmek zorundaydılar ve bunu yapabilecek en etkili ideoloji de milliyetçilikti (Loomba, 2000: 212). Bu ideoloji ortak bir din, dil ve tarihe sahip olan bir halkın topraklarını işgal eden yabancı bir güce karşı koymayı ön gören bir ideolojik olarak sömürgeleştirilen halklar arasında yayıldı. Bu halklar ise daha çok sömürgeciler tarafından oluşturulan ulusal burjuvaziler milliyetçi ideolojiye önderlik etti (Said, 1993: 71). Kürt milliyetçiliğinin doğuşu, gelişimi ve gösterdiği direnç bütün bu tarihsel süreçlerden bağımsız değildir; bu yüzden Kürt milliyetçiliği gelişimi bu tarihsel ve toplumsal süreçler açısından irdelenmelidir.

Tabi şunu ifade etmekte fayda vardır; kolonyalizm dünyanın her coğrafyasında aynı şekilde işlemiştir (Loomba, 2000: 19). Ulusal kimlikler tarih içerisinde değişime dönüşüme uğrayabilirler; bu nedenle bu kimliklere yönelen bir incelemenin bu kimliklerin nasıl değişip dönüştüğünü gösteren toplumsal yapıları da ortaya koyması da önemlidir (Smith, 2002: 28). Ulusal kimlikler tarihin belirli bir anında geçmişten bağımsız olarak inşa edilemez. Bu kimliklerin çok daha derin tarihsel kökleri vardır. Ulusun her bir tarihsel deneyimi onların ulusal bilinçlerinin gelişimiden önemli bir olgudur. Kürt milliyetçiliği de benzer bir şekilde tarihsel kökenleri olan bir milliyetçiliktir ve de diğer milliyetçiliklerde olduğu gibi doğrusal olarak ilerleyen tek bir düşünsel boyuta sahip olan bir milliyetçilik değildir (Edmonds, 1971: 89). Bunun temel nedeni de Kürt toplumun farklı coğrafyalarda yaşayan birbirinden oldukça farklılaşmış toplumsal yapısından kaynaklanır. Kürtler tarihsel olarak birçok farklı dönemden geçip kültürel etnik ve dilsel olarak radikal dönüşümler geçirmişlerdir. Bu açıdan Kürtler oldukça heterojen bir toplumdur (Bruinessen, 2005: 26-53). Kürtler onları çevreleyen büyük halklara rağmen kendi varlıklarını korumayı başarmışlardır. Kürtlerin konuştukları birbirinden farklı lehçeleri vardır. Bu lehçeler arasında çoğu zaman karşılıklı anlaşılabilirlik seviyesi düşüktür. Yine benzer bir şekilde Ehli hak, Alevilik, Êzîdîlîk, Sunnilik gibi inançları da benimsemişlerdir. Bütün bu farklılıklara rağmen Jwaideh'e göre (2009: 569-570) Kürt milliyetçiliğini oluşturan temel unsurlar Kürtlerin kendilerini Kürt, ülkelerini de Kürdistan olarak tanıtmalarıdır.

Kürtlerin kolektif bilincinde etnik dinsel veya dilsel farklılıklar görülmez. Bu özünde milli kimliğin oluşumunda önemli bir husustur. Kürt milliyetçiliğinin bütün farklılıklarına rağmen tarihsel kökleri olan belirli bir Kürt kimliğinin olduğunu varsayarlar. Kürtler kendi tarihsel anavatanlarında kendi kendilerini yönetmeleri gerektiğini düşünürler. Bu Kürt milliyetçiliğinin en temel kalkış noktasıdır (Özoğlu, 2004: 10-11). Kürt milliyetçiliği bu açıdan tarihselcidir. Yani tarihsel olarak ortak bir kökenin olduğunu varsayar ve bunun sonucu olarak Kürtler yekpare bir ulus olduklarını düşünürler. Bu ulus belirli amaçlar ışığında eyleyip sonuca ulaşmaya çalışan bir ulustur (Vali, 2005b: 88). Vali'ye (2005a: 31) göre; Kürt milliyetçilerin gördükleri şekilde milliyetçi bilincin tek bir kökenin olduğu ve doğrusal bir şekilde ilerlediği tartışmalıdır. Kürt milliyetçiliğinin tek bir başlangıcın varlığından söz edilemez. Tek bir başlangıç olmadığı gibi, değişmez durağan bir Kürt milliyetçiliği de yoktur. Bunun aksine farklı tarihlerde ortaya çıkıp birbirleri ile çatışan Kürt milliyetçiliklerinden de söz etmek mümkündür; bu nedenle tek bir köken aramak bir ölçüde metafizik bir çabadan başka bir şey değildir. Bununla beraber Kürt milliyetçiliğinin ne olduğu temelde kendi ötekileri ile dolayımlandığında anlaşılabilecek bir olgudur. Milli kimliğin oluşumunda temel olan şey hem bireysel hem toplumsal yaşamda ben ve öteki arasında var olan ilişki biçimidir. Böylece bir etnik topluluk içinde bulunduğu koşulların farkına varır. Bu ilişki biçimi statik olmadığı gibi sürekli bir biçimde değişkenlik gösterir. Bu da özünde milli kimliğin temelde durağan olmadığını gösterir; fakat birçok milliyetçi bunları kabul etmeyecektir; çünkü onlara göre milli kimlik durağan bir özelliğe sahiptir. Kürt milliyetçiliği genel kavramının ortak bir siyasi kimliğe refere ettiği düşünülür. Buna göre Kürtler bir bütündür ve kendi yurtlarında Türkiye, İran, Irak ve Süriye tarafından esaret altına alınmışlardır. Bu yüzden Kürtlerin bu duruma direnme ve kendi devletlerine sahip olma hakları vardır. Bu varsayıma göre bütün bu farklı coğrafyalarda yaşayan Kürtler ortak bir ata ve tarihe sahiptirler. Bu söylem bugüne kadar geçerliliğini koruyan bir söylemdir; ancak bu tanımlama Kürt milliyetçiliğinin tanımlamak için oldukça basit bir açıklamadır; çünkü Kürtler farklı coğrafyalarda farklı siyasal sorunlarla karşı karşıya kalıp, bu sorunlar karşısında da farklı çözüm ve mücadele yöntemleri geliştirmişlerdir. Kürt milliyetçiliği farklı tarihsel aşamalardan geçmiştir; bu nedenle milliyetçi bilincin oluşumunu kavramak için geçtiği tarihsel

aşamalar göz önünde bulundurulmalıdır (Vali, 2005b: 83-94). Bu tarihsel aşamaların neler olduğu üzerine yapılmış birçok farklı çalışma vardır. Burada bunlara kısaca değinmekte fayda vardır; çünkü her bir aşama Kürt milliyetçi bilincinin oluşumunda değişen ölçeklerde de olsalar katkıda bulunmuşlardır.

Robert Olson Kürt milliyetçiliğini dört farklı evreye ayırır. Birinci evre Şeyh Ubeydullah'ın isyanı ile başlar. Bu dönem Kürtler arasında Mirliklerin yıkılmasından sonra şeyhlerin artan aktivitelerin varlığına işaret eder. İkinci dönem Hamidiye alaylarının kurulmasıyla Birinci. Dünya Savaşı'na kadar geçen dönemdir. Bu dönemde aşiret mektepleri önemli bir rol oynar. Üçüncü dönem Birinci Dünya Savaşın'dan Sevr'e kadar olan dönem, dördüncüsü de bu dönemden Şeyh Said İsyanına kadar geçen süredir (Olson, 1992: 17). Bu tarihsel evrelerin her biri önemlidir; çünkü milliyetçi ideoloji tarihsel olayları bugünün sorunlarına geçmişte aranan çözümler olarak görür. Kürt milliyetçilerinin de genel olarak yaptığı şey budur. Bozarslan'a (2005b: 35-36) göre; Kürt aydınları ister politik ister dilbilimsel ve sanatsal alanlarda yazarlarsa yazsınlar tarihi bu amaçlar için kullanır. Geçmişin başarıları ya da başarısızlıkları Kürt milliyetçileri için bugünü anlamlandırmada kullanılabilecek iyi bir araçtır. Bu şekilde milliyetçiler geçmişin başarsızlıklarından alınan dersler ile bugün ancak toplumsal bir dayanışma ile başarıya ulaşılabileceğini vazederler. Tarih bir ölçüde geçmiş, bugün ve gelecek arasında kurulan söylemsel bir bağdır; bu nedenle Kürt ulusunun bilinci bu şekilde yapılandırılmaya çalışılır. Bazı durumlarda tarihsel olaylar temelinde yatan şey milliyetçilik olmasa bile milliyetçiler onları bu şekilde görme eğilimindedirler. Dolayısıyla günümüz Kürt milliyetçi bilincini kavramak için geçmişe bakmakta fayda vardır.

Abbas Vali (2005a: 8) açısından Kürtler egemenler ile ortak bir tarihi geçmişi paylaşsalar da daha sonra egemenler Kürtlerin sesini bastırarak onların sesini tarihten yok etmeye çalıştılar. Bu şekilde Kürtlerin tarihin bir öznesi olmadığını göstermeye çalıştılar; çünkü egemen iktidar kendi birliğini tehdit eden farklılıları kendi iktidarını korumak için yok etmek zorundaydı. Eski dönemlerde insanların ulus devlete bağlılık gibi bir sadakati yoktu. Bunun yerine bireyin farklı toplumsal örgütlenmelere bir bağlılığı söz konusuydu. Bunlar aşiret, hanedan, prenslilk, feodal bey veya imparatorluk olabilirdi. İmparatorluluklar teorik olarak bünyesinde birçok farklı etnik

grup barındırıyorlardı (Kohn, 1965: 9). İmparatorluktan merkezi devlete geçiş aşamasında, Kürtlerin kendi kendilerini yönettikleri yönetim biçimleri egemenleri tarafından ortadan kaldırılmaya çalışılıyordu. Ne Osmanlı ne İran devleti bu tarihlerden önce Kürt coğrafyası üzerinde doğrudan hükmetme güç ve imkânlarına sahip değildiler; bu nedenle bu coğrafyada daha çok yarı bağımsız durumda olan mirliklerin ve beyliklerin otoritelerini tanıyorlardı. Bu bir açıdan Kürtlerin siyasal alanda varlık göstermelerini sağlıyordu. Haliyle bu siyasal varlık Kürt kültürel dünyasının gelişimine de katkı sağlıyordu. Bu dönemde bu coğrafyada yaklaşık olarak 40 tane Kürt emirliği bulunuyordu. Bu emirlikler adeta küçük bir devlet gibi kendi idari yapılarına sahiptiler (Hassanpour, 2005: 140-143). Ancak hem Osmanlı hem de İran devletlerinin merkezileşme çabaları Kürtlerin bu örgütlenme biçimlerini ortadan kaldırmaya yöneldi. Emirlikler birer birer tarih sahnesinden çekiliyorlardı (Bruinessen, 2013: 268-271). Bu özünde Kürtler açısından kendi ötekileri ile olan ilk karşılaşmalarıydı. Bu merkezileşme çabalarına karşı Kürtler direnç gösterecekti (Atmaca, 2019).

Bedirhan Bey'in isyanı bu direncin en bilinenidir. Bedirhan Bey'in isyanı genelikle Kürtler açısından milliyetçi bir isyan olarak görüldü; fakat bu isyanın milliyetçi bir isyan olarak nitelendirebilecek kadar yeterli delil elimizde yoktur. Politik duruşundan bağımsız olarak Nazmi Sevgen'in (1982: 61-134) yayınladığı belgeleri göz önüne alırsak Bedirhan Bey'in yazışmalarında milliyetçi bir talep ya da söylem gözükmüyor. Bedirhan Bey'in isyanı birçok Kürt milliyetçisi açısından ilk Kürt milliyetçi isyanı olarak adlandırılsa bile açıkçası bu isyanın milliyetçi karakterini destekleyecek yeterli kanıt elimizde bulunmamaktadır. Bu isyan daha çok merkezi otoriteye karşı geleneksel otoritenin bir başkaldırısı olarak adlandırılabilir (Strohmer, 2003: 12). Garo Sasuni'ye (1992, s. 74) göre Bedirhan Bey Kürtler ve Ermenileri arasından ayrımcılık yapmazdı bu nedenle de onun isyanına çok sayıda Ermeni savaşçı da katılmıştı. Bu bilginin doğruluğundan bağımsız olarak Bedirhan Bey'in isyanı ve ona benzer isyanların daha çok Kürt mirliklerinin özerkliklerini korumak için gerçekleşmiş olan isyanlar olduğu söylenebilir. Sonrasında ise bu aşiretlerin sahip oldukları toprakları korumak için girişilen bir mücadeleye evrildi ve bu nedenle de bu isyanlar daha çok bölgesel isyanlardı. Kürtlerin kimlik, dil ve temsil sorunları gibi sorunlar ile ilgilenmiyorlardı (Vali, 2010: 180-181). Bedirhan Bey milliyetçi olarak

görülemese bile Bedirhan ailesinin üyeleri Kürt milliyetçiliğinin gelişiminde uzun yıllar aktif rol oynadılar (Özoğlu, 2004: 71-72). Belki de Bedirhan Bey'in milliyetçi olarak algılanmasında yatan temel etken buydu.

Osmanlının merkezileşme çabaları sonucunda kaldırılan Mirliklerden dolayı Kürt coğrafyasında bir otorite boşluğu doğdu. Beyliklerin topraklarına aşiretler el koydu, Kürdistan'da bir otorite boşluğu doğdu. Bu otorite boşluğunu Şeyhler doldurdu. Şeyhler bir nevi yeni Kürt liderleri olmuşlardı. Kürtler de bu yeni liderleri benimsemiş, onları bir kahraman olarak görüyorlardı (Bruinessen, 1992: 267-268). Bedirhan Beyin isyanından sonra Kürtler açısından tarihsel olarak önemli olan bir diğer isyan da Şeyh Ubeydullah isyanıdır. Bu isyan çok geniş bir alanı içerisine alarak burada yaşayan Kürtler arasında modern milliyetçiliğin temellerinin atılmasına neden olmuştur. Buralarda gelişen Kürt milliyetçiliği daha sonra 1946'da Mahabad Cumhuriyeti'nin kurulması ile cisimleşmiştir. Şeyh Ubeydullah isyanı ile Mahabad Cumhuriyetinin kurulmasına kadar geçen sürede Kürtler aktif bir şekilde egemen iktidara karşı geliştirdikleri mücadele, modern milliyetçiliğin temellerinin atılmasında önemli rol almıştır (Vali, 2010: 19-20). Şeyh Ubeydullah hem İslami kuralların yeniden inşa edilmesi hem de ulusal bilinci birleştiren bir figür olarak ortaya çıktı. Kürtler onu uzun yıllardır devam eden yolsuzluğu ve yıkımı yok edecek bir kahraman olarak gördüler. O bütün kanunsuzlukları kaldırıp adaleti tesis edecek biri olarak görüldü. Bunun yanı sıra halkın gözünden mütevazı saygın bir sofi olan Şeyh Ubeydullah Kürtleri bir araya getirerek bağımsız bir Kürt devleti kurmak istiyordu. Şeyh'e göre Kürdistan bizatihi Kürtler tarafından yönetilmeliydi. Kürdistan'da var olan kanunsuzluklar ancak bu şekilde giderilebilirdi. Kürtler tekrardan hakettikleri saygınlıklarını ancak bu şekilde elde edebileceklerdi (Jwaideh, 2009: 156-165). Şey Ubeydullah isyanı da bir ölçüde bu modernleşme çabalarına karşı gösterilen bir dirençti fakat modern milliyetçi motifler var olsa bile Şeyh Ubeydullah'ın dinsel otoritesinin daha baskın olduğu söylenebilir. Müritleri şeyhlerine daha çok dinsel nedenler ile bağlıydılar. Şeyh Ubeydullah isyana kalkıştığından müritleri tereddetsüz bir şekilde Şeyhin yanında saf tutmuşlardır (Bruinessen, 1992: 137). Kürt isyanları milliyetçi amaçlar ile birlikte Kürt milli bilinci de daha görünür bir hal aldı. Bununla beraber, bu isyanlar milliyetçiliğin bir modern formu olarak ancak Şeyh Ubeydullah hareketinden sonra gelişmeye başlamıştır. Kürt milliyetçiliği Kürt aydınları arasında

yayılmış Ermeni Türk ve Arap milliyetçiliklerine paralel bir seyir izlemiştir (Jwaideh, 2009: 572).

Milliyetçi aydınlar, çoğunlukla imparatorluğun başkentlerinde eğitim görmüş kişilerdir. Burada bürokraside rol almışlar ve kamusal yaşamın içinde doğrudan yetişmişlerdi; bu nedenle kendi etnik kökenlerinin ve ülkelerinin içinde bulundukları durumu daha iyi analiz etme imkânına sahip olmuşlardı. Bununla beraber ulusal bir kimliğin yaratılmasında sadece kamu bürokrasisinde yer alan kişiler değil aynı zamanda sanatçılar, müzisyenler, yazarlar ve entelektüeller de önemli bir rol oynamışlardır (Calhoun, 2007: 144). Entelektüeller toplumun yeni öncüleri olarak milliyetçi ideolojinin siyasal olarak ortaya çıkışına büyük katkıda bulunurlar (Smith, 1994: 151). Benzer bir şey Kürt aydınları içinde geçerli olmuştur. Bu aydınlar imparatorluğun merkezi olan İstanbul'da yaşamış devletin nasıl işlediğine kendi gözleri ile şahit olmuşlardır. Bir yandan da gelişen milliyetçi akımlara da şahitlik ediyor, Kürt halkının geleceği üzerine düşünüyorlardı. Celîlê Celîl'in (2000: 43-44) aktardağına göre bu yıllarda Kürt aydınları Kürdistan gazetesi dışında da beyannameler yayınladır. 1898 yılında yayınlanan bir beyannamede mevcut yönetim sert bir dil ile eleştirildi. Zamanın ilerleme ve aydınlanma dönemi olduğu kendini eğitim yoluyla değiştirip dönüştüren bir halkın ancak kurtuluşa erebileceği ifade ediliyordu. Kürtlerin cahilliğinin ve fakirliğinin sebebi Türk devletidir. Türkler Kürtlerden alıp Türklere harcıyorlar. Bu duruma dur denilmeliydi bu beyanname aynı zamanda bir direniş çağrısıydı

Kürtlerin modern milliyetçi söylemleri İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin söylemleri ile paralellik gösterir. İttihat ve Terakki birçok farklı etnik unsuru kendi içerisinde barındırıyordu ve çoğunlukla bu etnik grupların çıkarları birbirleriyle örtüşmüyordu. Bu grupları bir arada tutan şey Batıcılık ve Abdulhamit karşıtlığıydı. Bu komitenin kuruluşunda etnik köken olarak Kürt olanlar da yer almışlardı. Bunlar arasında İshak Sukuti ve Abdullah Cevdet gibi kişilerin yanı sıra Abdurrahman Bedirhan ve Hikmet Baban gibi kişiler de yer alıyordu. Cemiyetin Kürt üye sayısı ise gün gittikçe artıyordu. Cemiyet, Osmanlı'da yaşayan bütün etnik topluluklara dil ve din ayrımı yapmaksızın özgürlük vadediyordu. Kürtler de bu özgürlük çağrısına şevkli bir şekilde uymuşlardır. Diyarbakır'da yayın yapan Peyman adlı bir gazetede

MdDowall'ın aktardığına göre şöyle deniyordu: "Artık ağalık sistemi yok. Hepimiz Osmanlı Vatandaşıyız."(McDowall, 2004: 95). Devrim Kürt aydınları tarafından sevinçle karşılandı. Celil'in aktardığına göre Kürtler, Seyid Abdulkadir'in evinin önünde toplanarak yeni anayasal düzeni savunan sloganlar attılar (Celil, 2000: 59).

1908 gerçekten de ülkede yaşayan birçok etnik grup için adeta Fransız Devrimi'ni andıran bir devrim gibiydi; fakat cemiyetin içinde var olan bu farklılıklara dayalı liberal ideoloji yerini çok fazla sürmeden milliyetçi ideolojiye bıraktı. Etnik ayrılıkçı hareketlerin birçoğu sömürgecilikle yakından ilişkilidir. Etnik topluluklar devletinin territoryal bütünlüğü için bir tehlike oluşturuyorlardı; bu nedenle aynı anda iki farklı milliyetçilik birbileri ile ilişkili olarak ortaya çıkıyordu. İttihatçılar milliyetçileştikçe Kürtler, Kültürel ve edebi alanlarda daha mobilize oluyorlardı (Smith, 1994: 203-204).

İttihat ve Terakki Cemiyeti totaliter bir yapıya bürünürek bütün mühaliflerini acımasız bir şekilde yok etti. Farklı etnik gruplar artık hoşgörülmüyor zoraki bir şekilde Türkleştirilmeye çalışılıyorlardı. Bir yandan da Kürt milliyetçiliği de yükselişe geçiyordu. Kürt milliyetçilleri daha fazla alanda örgütlenmeye başlamış yayınlar yapıyor, dernek toplantıları düzenliyor ve milliyetçi propaganda yapıyorlardı. Öyleki milliyetçi ideoloji tekke ve medreselerde bile etkisini hissettiriyordu. Bu Kürt milliyetçiliği açısından önemli bir dönüm noktasıydı (Jwaideh, 2009: 205-211). İttihatçılar ülkede var olan farklılıkları anayasal temellerde çözebileceklerine inanıyorlardı. Bu yaklaşıma göre imparatorluk bütünlüğünü korurken burada yaşayan farklı halklara kültürel haklar tanınmalıydı. Bu dönemde feodal ilişki biçimleri çözülmeye başladığı için yeni kentli aydın bir sınıfın doğuşuna neden oldu haliyle. Kürtlerin bağımsızlık ve özgürlük anlayışlarının daha ideolojik bir zemine doğru evrilmesine neden oldu. Bu tarihlerden itibaren özgürlükçü bir Kürt hareketi doğmaya başladı. Bu aydınlar kendilerine baskı uygulayan Türk yöneticilerine bir tepki olarak ortaya çıkmışlardı. Bu dönemde Kürt aydın ve gençleri arasında bağımsız Kürdistan fikri yayılmaya başladı. Özgürlük ve bağımsızlık fikrinin halka anlatılması için İstanbul'da yaşayan birçok genç Kürdistan'â gönderildi (Celil, 2000: 15-21). Bu aşamadan sonra Kürt milliyetçiliği daha modern bir form aldı.

Birinci Dünya Savaşı, Ortadoğu'da büyük değişimler getirdi. Araplar Osmanlı'dan birer birer ayrılıyordu. İmparatorluk yıkılmış, Cumhuriyet kurulmuş daha önce Osmanlı ve İran arasında bölünmüş Kürtler bu sefer beş parçaya bölünmüşlerdi (Minorsky, Bois ve MacKenzie, 2004: 107). Kurulan Cumhuriyetler'de halk egemenliği kavramı temelde etnistite ili ilişkilidir. Bu ilişki biçiminde egemen olan belirli bir etnik topluluktur. Bu durum haliyle Kürtler ile bu egemen topluluklar arasında siyasal ve toplumsal makasın giderek açılmasına neden oldu. Egemenler ise bu aradaki farkı zor araçları kullanılarak gidermeye çalıştılar. Haliyle bu Kürtler ve onların egemenleri arasında yeni bir şiddet dalgasına yol açacaktı (Vali, 2013: 63-64).

Birinci Dünya Savaşı sırasında Kürtler daha önce Ermeni olaylarında aldıkları roller yüzünden Osmanlı'nın safında yer tuttular birçok Kürt milliyetçisi bu savaş boyunca yaşamını yitirdi. Bazıları da sürgünde yaşamak zorunda kaldı. Bütün bunlar Kürt milliyetçiliğin zayıflatan unsurlardı (Jwaideh, 2009: 257). Her ne kadar İslami dayanışma adı altında Kürtler ve Türkler bir ölçüde beraber hareket etmiş olsalar da sonrasında aralarındaki ilişkiler gittikçe kötüleşti. Türkler, Kürt milliyetçiliğini geriletmek için büyük çaba sarf etse de bunlar sadece Kürt milliyetçiliğinin daha da gelişip büyümesine neden oldu (Bois, 1966: 141-146). En nihayetinde savaş sona erdiğinde imparatorluklar çökmüş Kürtler hem kendi egemenleri ile hem de emperyalistler ile başbaşa kalmışlardı. Onları bu güçlerin karşısında koruyacak hiçbir şey yoktu. Smith'e (1994: 207) göre İmparatorluk sonrası kurulan yeni devletler eğer birçok etnisteden oluşuyorlarsa ve bu farklı etnisitelerden bir tek millet çıkartmaya çalıştıkları müddetçe bu etnik gruplar arasında yeni anlaşmazlıklar çıkması muhtemeldir. Bu durumda etnik topluluk kendi geçmiş mirasını tekrardan keşfedecek entelijansiya başkaldıracak ve ayrılıkçı hareketler çoğalacaktır. Gerçekten de Kürtler açısından olan şey buydu. Kürtler bu savaşın sonunda ne olacaklarını nasıl yaşayacaklarının kararını vermek zorundaydılar. Bu dönemde Kürt milliyetçiliğinin gövdesini iki farklı grup oluşturuyordu. Birinci grup Kemalistler ile aynı okullarda okumuş ve onlar ile benzer ideolojilere sahip olan kadrolardı. Bu kadrolar, pozitivistiler bu nedenle de aşiretçilik gibi toplumsal kurumlara karşı duruyorlardı. Bu kadroların temel amacı bir Kürt devleti inşa etmekti. İkinci grup ise bir Türk devlenin tebaası olmaktan ziyade bu devletin yapısı ile ilgili sorunları vardı. Bu grup Türk ve Kürt kardeşliğinin devamından ve yine bununla ilgili olarak İslam'ın ve halifenin

korunması gerektiğini düşünüyorlardı. Kemalistler ise her ikisine de karşıydılar. Bir ölçüde Kürtler ve Türkler arasında var olan zımni sözleşme geçerliliğini yitirmişti. Türkler artık onların İslam kardeşi değil egemenleri konumuna geçmişlerdi Bu nedenle her iki kesim de yeni rejim için tehdit oluşturuyordu. Bu durum yeni bir çatışma zemini doğurdu (Bozarslan, 2005a: 227-229). Her iki grupta temelde egemenler tarafından düşman olarak etiketleniyordu.

Türkiye'deki Kürt milliyetçilerinin birçok farklı amaçları vardı. Bazıları Kürtlerin bağımsızlıklarını savunurken bazıları ise de sadece özerkliğin yeterli olacağını düşünüyordu. Bu kişiler birçok farklı yelpazeden geliyorlardı. Bazıları ateşli milliyetçiler, eski askerler, İttihat ve Terakki'nin eski üyeleriydiler (Jwaideh, 2009: 267-268). Kürt milliyetçileri 1918-1919 yılları arasında kendilerine ait bir devlet kurma fikrine yöneldiler. Bu milliyetçilerin birçoğu temelde ya Avrupa'da eğitim görmüş ya da Osmanlı Devleti'nde batı tarzı okullarda mezun olmuşlardı. Bu aydınların birçoğu için İstanbul merkez bir konumdaydı. Birçok Kürt siyasal cemiyeti burada kurulmuş ve bu oluşumlara ait bazı dergiler de yayınlanıyordu. Ancak bunlar içinde Kurdistan Te'ali Cemiyeti'nin bazı üyeleri milli bağımsız bir devlet oluşturma iddiasıyla bu cemiyetlerden ayrılıyordu. Bu entellektüellerin birçoğu batıda devşirdikleri fikirleri kendi politik amaçları için yoğun bir şekilde kullanıyorlardı. Bir ölçüde kendi çağdaşları olan Arap ve Türk milliyetçileri ile benzer siyasal amaçlara sahiptiler. Bu entelektüellere göre yaşam-kalım mücadelesinde hayatta kalabilmek için toplumsal dayanışma ile aydınlanmanın yolunda gidilmelidir. Bu mücadelede Kürtleri diğer uluslara karşı koruyacak milli bir devletleri olmaları gerektiğini düşünüyorlardı (Bozarslan, 2005b: 43-44). Savaş sona erdiğinde Kürtlerin bu amaçla giriştikleri mücadeleler devam etti

Türkiye, İran ve Irak devletleri kendi ülkelerinde egemen etnik gruba dayalı ulusal birlik sağlama çabalarına giriştiler. Bu nedenle kendileri ile birlikte tek bir millet ve bu millete ait bir ulusal kimlik oluşturmalıydı bu da haliyle bu ülkelerin sınırları içerisinde var olan farklı etnisite ve kültürleri zor araçlarını kullanarak ikna etmeye, ikna olmuyorlarsa da yok etmeyi gerektiyordu. Birçok etnik grup gerek zor araçları kullanılarak gerekse de ikna yoluyla egemenin kimliğini benimsemeyi kabul ettiler; ancak Kürtler bu devletlerin sınırları içerisinde yaşayan ve siyasal talepleri olan en

büyük egemen topluluk olarak direnç gösterdiler. Bu direnç sadece Kürt milliyetçilerinden kaynaklanmıyordu; çünkü aşiretler de modernliğin bu biçimine karşıydılar (Bruinessen, 1992: 173-176). Türkiye'de Şeyh Said, İran' da ise Simko'nun başkaldırıları bu duruma örnek olarak verilebilir.

Şeyh Mahmut önderliğinde bazı kürt liderler Süleymaniye'de bir araya gelip bir Kürt Hükümeti kurmaya karak verdiler. İngilizlerden icazet alan Şeyh Mahmut Süleymaniye'yi yönetmeye başladı. Bazı aşiret liderleri de ona bağlı olarak çalışıyorlardı. Şeyh Mahmud 1918 yılında İngilizler tarafından vali olarak atandı. Sadece altı ay sonra Şeyh kendini Kürdistan Kralı olarak tanıttı. Bunun üzerine İngilizler üzerine asker gönderdiler. Şeyh Bazyan savaşında yenilip esir düştü. İdama mâhkum edilse de daha sonra affedilip Hindistan'a sürgüne yollandı. 1922 yılında tekrardan Süleymaniye'ye geri dönüp kendini Kürdistan Kralı olarak ilan etti. Bir devlet gibi hareket eden Şeyh vergi toplayıp Roj-i Kurdistan adıyla bir gazete çıkarttı. Hem Irak hem İngiliz hükümetleri başlangıçta bu iktidarı tanıdılar; fakat çok geçmeden Şeyh Mahmut ile İngilizler arasında tekrardan görüş ayrılıkları çıktı ve Serdeş'e sığındı (Minorsky, Bois ve MacKenzie, 2004: 115-117). Şeyh Mahmut daha sonra İngilizler ile çetrefilli bir ilişki içerisine girdi ikinci defa isyan ettiğinde bile İngilizler tarafından afedilip Süleymaniye'de Kürdistan Kralı ilan edildi. Şeyh Mahmut Kürtlerin İngilizlere karşı ayaklanmasını istiyordu. Ancak sadece milliyetçi ideoloji bunu gerçekleştirmede yetersiz kalabilirdi; bu nedenle Şeyh halka bu savaşın aynı zamanda İslam için bir mücadele bir cihat olduğunu anlatıyordu fakat bunda başarısız oldu (Jwaideh, 2009: 366). En nihayetinde de bir sürgün olarak öldü. Bu açıdan Irak'ta durum biraz daha farklıydı; çünkü egemen yerini bir sömürgeci güç almıştır. Bu sömürgeci güç bölgede iktidarını sağlamlaştırmak için ülkede yaşayan farklı etnik grup ve kültürler arasında bir arabulucu rolü üstlenmiştir. Bir yandan Sünni araplara egemenlik verilirken, Kürtler'e de özerklik tanınmıştır fakat bu durum uzun sürmemiştir. Irak'taki mandanın sona ermesi ile birlikte bu devlette milli birlik arayışlarına girmiştir. Devlet yapısal olarak zayıftı neredeyse aşiretler devletten daha güçlü konumdaydılar. Yönetimin ilk yaptığı şey çeşitli gerekçeler kullanarak Kürt dilinin resmi bir eğitim dili olmasının önüne geçmeye çalışmak oldu (Vali, 2005b: 128-129). Irak'ta olaylar bu minvalde seyrederken Türkiye'de de Kürtler ve Türkler arasındaki ilişkiler gittikçe daha da kötüye gidiyordu.

Kurulan yeni devlette Türk olmayan etnik gruplar ciddi bir tehdit olarak görülüyordu. Kürt aydınlarını aşiret reislerinin veya hala halka öncülük edebilecek potanisyelde kim varsa 1925 Şeyh Sait isyanından önce batı illerine sürgüne gönderildi. Bir yandan da Kürtler ve Türkler arasında ilişkide önemli bir rol alan halifelik gibi kurumlar da kaldırılmıştı. Bu da halk açısından önemli bir kırılmaydı. Kürt milliyetçiliği buna mukabil gün gittikçe gelişiyordu ve bu Şeyh Said isyanı ile zirveye çıkacaktı (Jwaideh, 2009: 404-405). 1925 İsyanında hem milli hem de dini motifler görmek mümkündür. Kürt milliyetçileri isyanın fikirsel oluşumunda aktif bir rol almışlardır. Kürtler hızlı bir şekilde asimile edilmek isteniyordu. Onlar da buna karşı direnç gösteriyordu. Bu isyan Birinci Dünya Savaşı sonrasında yükselen milliyetçi dalga ile doğrudan ilgilidir; ancak isyan Kürtler arasında bir bütünlük sağlayamadığı için başarısız olmuştur (Olson, 1992: 233). Bununla beraber, hareket Türkiye' de başarısızlığa uğrarken sonuçları başka bir coğrafyayı etkiledi.

Suriye'de Kürt milli bilinci daha çok 1925 yılında Şeyh Said isyanı sonrasında Türkiye'den Süriye'ye göç edenler sayesinde gelişmeye başlamıştır. Bu bölgede Türkiye' de olduğu gibi Kürt milliyetçiliği Arap milliyetçiliği ile de paralel bir seyir izlemiştir ve yine Irak'ta olduğu gibi sömürge devleti ülkede bulunan farklı etnik ve dini gruplar arasında bir denge kurmak için azınlık gruplarına bazı haklar tanımıştır. Bu şekilde Süriye'de Arap milliyetçiliğinin gelişmesinin önü alınmaya çalışılmıştır (Fuccaro, 2005: 232). Birçok Kürt aydını ve aşiret lideri Suriye'ye göç etmek zorunda kalmıştı. Suriye'de görece var olan özgür ortamdan dolayı bu aydınlar Xoybûn'un kuruluşunda önemli bir rol oynamışlardır ki bu cemiyet modern Kürt milliyetçiliğinin oluşumunda önemli bir rol oynamıştır. Cemiyet modern batı milliyetçiliğinden de geleneksel Kürt dünyasından da izler taşıyordu. Bu cemiyetin içinde entelektüeller eski Osmanlı subayları, şeyhler ve kabile liderleri de yer alıyordu ve bunları bir araya getiren temel ideoloji ise milliyetçilikti. Burada kurulan cemiyet Ağrı dağı isyanına aktif bir şekilde katılacaktı. Bu aynı zamanda Suriye'deki Kürt milliyetçi hareketinin diğer coğrafyalarla özellikle de Irak ve Türkiye'de meydana gelen olaylarla da yakından ilgili olduğunu gösterir (Tejel, 2009: 4-17). Suriye'de Kürt etnik kimliğini oluşturan sınıf ve kabile gibi birçok farklı unsur bulunsa da bu farklılıkların ortak noktası, ortak bir tarihsel geçmişe sahip olan Kürt toplumunun bir parçası olmaktır (Tejel, 2009: 82). Bu coğrafya da yaşayan Kürtler sadece kendi sorunları ile değil diğer

coğrafyalarda yaşayan Kürtlerin sorunları ile de ilgilenmişlerdir. Burada gelişen milliyetçi bilinç Ağrı Dağı isyanında cisimleşecekti.

Ağrı dağı isyanını eski bir asker olan İhsan Nuri Bey komuta etti. 1928 yılında neredeyse Ağrı Dağı'nda bir Kürt devleti kurulmuştu. Bu devlet küçük bir orduya sahip olup Kürt bayrağını kullanıyordu. İsyan için Ağrı özellikle seçilmişti; çünkü bu bölgede zaten merkezileşme çabalarına karşı aşiretler direnç gösteriyorlardı. Bu isyan birçok açıdan diğer isyanlardan farklıydı; çünkü isyana Şeyh Said, Şeyh Ubeyudullah gibi toplumun geleneksel otoriteleri değil bizatihi modern anlamda milliyetçi ideolojiyi benimsemiş kişiler önderlik ediyorlardı. Bu öncüler başarının aşiret güçlerine değil düzenli ordular ile gelebileceğine inanıyorlardı. Bu açıdan askeri olarak kendilerini geliştirmeye çabalıyorlardı. Bir yandan da birçok farklı ülkeyle de ittifaklar geliştirmeye çabalıyorlardı. İsyana birçok aşiret de aktif bir şekilde destek verdi. Daha önce Şeyh Said isyanında devlet safında yer alan bazı aşiretler bile isyana destek verdi. Buna rağmen isyancıların Cumhuriyetinn askeri gücü karşısında direnme şansları yoktu. En nihayetinde isyan kanlı bir şekilde bastırıldı. İsyancıların birçoğu farklı coğrafyalara kaçmaya çalışırken bile ordu tarafından takip edilip yok edildiler (McDowall, 2004: 202-205). Ağrı Dağı isyanı bastırılmış olsa bile Kürt ulusal bilincinin gelişiminde önemli bir uğrağı temsil eder (Cemil Paşa, 1991: 106-122). Bu arada sınırın öte tarafında da farklı bir isyan vardı. Simko Ağa İran'a karşı isyan halindeydi

Şikak aşireti 1920'lerde bile hala göçebe bir yaşam tarzını sürdürüyordu. Bu aşiret aynı zamada kendi içinde birçok farklı aşireti barındırırken İran'daki en büyük ikinci Kürt aşiretiydi. Aşiretin lideri Simko İngilizler ile iyi ilişkilere sahip değildi. Bununla beraber diğer Kürtler ile yakın ilişkiler geliştirmeye çalışıyordu. Şeyh Ubeydullah'ın torunu Seyid Taha ile akrabalık ilişkileri kurdu. Abdulrezak Bedirhan ile de yakın ilişkiler geliştirdi. Hem Türkiye'den hem Irak'tan milliyetçiler ile ilişkiler kurdu. Öncelikli olarak Urmiye'den başlayarak otonomiyi savundu; fakat bununla beraber onun hareketi politik ve idolojik olarak iyi bir şekilde organize olmuş değildi. Hareketi motive eden temel güç ulusal bilinç değil daha çok aşiretsel bağlar, arkadaşları ve yakın destekçileriydi. Bu organizasyonun temelde milliyetçi bir programı yoktu. Simko'nun takipçileri bütün Kürteri içine alacak bir bilince ve

programa sahip değildiler. Hareketin gelir kaynağı yağmaya ve talana dayanıyordu. Komşu aşiret ve bölgeleri talan ediyorlardı ki bu milliyetçilerin yapmayacağı bir şeydi. Takipçileri temelde önemli olan şey bir ulus olarak Kürtler değil Simko'nun kendisineydi sadakatleri ulusa değil Simko'nun kendisiydi. Simko için ise önemli olan şey ulusun gücü değil kendi egemenlik alanını genişletmekti. Bunun içinde diğer Kürt ileri gelenleri ile girdiği ilişkilerde bizim ulusumuz Kürtler veya bağımsız Kurdistan diye söz etmesi anlaşılabilir. Bir yandan aşiret desteğini aldığı için de aşiret liderlerinin arzularını da göz önüne almak zorunda hissediyordu. Özetle Simko'nun isyanı kişisel düzeyde ulusal bir retoriğe sahiptir; ama onun bir devlet aklı yoktu. Demokrasi, eşitlik ve özgürük gibi kavramlardan ya haberi yoktu ya da bu kavramlar ile ilgilenmiyordu (Kamali, 2003: 74-88).

Simkoyê Şîkakî (İsmail Ağa Şîkak) isyanı her ne kadar Kürtler açısından Milliyetçi bir aşiret isyanı olarak adlandırılsa da bunun ne kadar gerçekçi olduğu tartışmalıdır. Hareketin doğası üzerine bugüne kadar süren bir anlaşmazlıklar mevcuttur. Bunun temel nedeni hareketin söylem biçiminin yeterince incelenmemiş olmasıdır. Simko hareketinin toplumsal yapısı aşiretlere dayanıyordu; ama kendisi ise bağımsız birleşik bir Kürdistan'ı savunuyordu; ancak bu söylem biçimi pratik gerçekliği yansıtmıyordu. Özetle Simko'nun isyanında modern milliyetçi söylem eksiktir; ama buna rağmen yine o da Kürt milliyetçileri açısından ulusal bir kahraman olarak görülebilir. Simko 1930 yılında öldürüldüğünde, İran devleti açısından merkezileşmenin son engeli de ortadan kaldırılmış oluyordu (Vali, 2010: 33-38). Bununla beraber Kürtlerin merkezileşme çabalarına karşı dirençleri durulmuyordu.

Dersim isyanı patlak verdi. İsyanda rol alanlar zazaca konuşan dinsel olarak Alevilik inancını benimseyen bir topluluktu. Bu topluluk arasında hem coğrafyasından hem de lokâl gelenek ve göreneklerden kaynaklı olarak Kürt milliyetçiliği yaygın değildi ama yeni kurulan seküler devlet merkezileşme çabalarının bir sonucu olarak bu alanlara geldiğinde işin rengi değişti ve isyan meydana geldi. Bununla beraber Jwaideh'in Elphinston'dan aktardağına göre isyanın temel motivasyonu milliyetçilikti; çünkü milliyetçilik bütün isyanların temel itici gücüdür (Jwaideh, 2009: 426-427). Nuri Dersimi (1992: 174-175) hatıratlarında Dersim'e gelişini anlatır. Koçgiri isyanından dolayı gıyabi olarak idama mâhkum edilmiştir. Çareyi Dersim'e

sığınmakta bulur; çünkü burada merkezi otoritenin bir etkinliği yoktur. O dönem yaklaşık 52 aşiretin bu bölge de olduğunu ve bu aşiretler arasında çelişkiler olduğunu söylese de Seyid Rıza'yı bir Kürt Yurtseveri olarak tasvir eder. Ona göre; Türk Hükümeti Seyid Rıza'yı bir Kürt önderi, Dersimi'yi de onun ideoloğu olarak görür. İsyanın temel motivasyonu ister milliyetçilik olsun, isterse feodal beylerin merkezi otoriteye karşı gösterdeği direnç olsun, isyan bastırıldıktan sonra yapılanlar Kürtlerin kolektif bilincinde çok önemli bir iz bıraktı. Dersim Tuncelileştirildi. İsyanın lideri Seyid Rıza idam edildi. Binlerce Dersimli sürgün edildi. Dersim neredeyse insansızlaştırılmış bir bölge haline getirildi ve burada yapılanlar uzun yıllar boyunca halk arasında anlatılmaya devam etti (McDowall, 2004: 207-210). Dersim isyanı sonrasında Türkiye'de neredeyse uzun yıllar sürecek bir sessizlik hâkim olacaktı. Türkiye sınırının aşağısında ise tekrardan yeni bir isyana, Barzanilerin isyanına tanıklık edecekti.

Barzanilerin mücadeleleri daha eski dönemlere kadar uzanıyordu. İlk isyan eden kişi Şeyh Abusselam Barzaniydi ondan sonra da Barzanilerin hem emperyalistlere hem de merkezi hükümüte karşı mücadeleleri devam etti. Barzaniler 1940 yılında Süleymaniye'ye sürgüne gönderildiler. Bu tarihlerde Süleymaniye Kürt siyasal hareketleri için önemli bir merkezdi. Barzaniler burada farklı siyasal örgütler ile temas kurma fırsatı elde ettiler. 1943 yılına gelindiğinde Barzani silahlı direnişin mümkün olabileceğini söylüyordu. Birçok milliyetçi Kürt Barzani'yi bu konuda destekledilerdi. Böylece daha önce Barzani hareketi belirli bir alan ile sınırlıyken şimdi ise çok daha geniş bir alana yayılmıştı (Barzani, 2006: 73-74).

Barzani Irak hükümetine karşı giriştiği mücadelede ard arda askeri başarılar elde edince hükümet Barzani ile görüşmeye başladı. Bu birçok Kürt milliyetçisini de etkilemişti. Hêvi cemiyeti içerisinde popülaritesi gittikçe arttı. Hêvi örgütü Barzani hareketini destekleyip Irak hükümetini protesto eden birçok broşür dağıttı. Bu sayede hem İngilizler hem de Irak hükümeti bu hareketin basit bir aşiret ayaklanmasından ziyade ulusal bir hareket olduğunun farkına vardılar (Barzani, 2006: 92) Barzani 1943 yılında Mahabad'a geçti. Barzaniler 1945 yılında Irak yönetimi ile ilgili sorunlarını çözmek için Sovyetlerin tavrını öğrenmek ister bu amaç ile Sovyet temsilcisini Barzan'a davet etmesi için Mamend Mesih'i İran'a gönderir, burada anlaşma sağlar.

Sovyetler Kürtleri saldırılara karşı koruyacaklarını vadederler. Bu arada JK ile de yakın ilişki kurarlar (Barzani, 2006: 115). 1945 yılında Irak ordusu Barzanilere karşı çok geniş bir hareketa girişti; ancak peşmergeler bu savaşa hazırlıksız yakalanmışlardı; buna rağmen uzun süre direnmeyi başardılar. En nihayetinde ise İngilizler aşiret liderleri ile bir araya gelerek türlü şeyler vadederek onları ulusal harekete karşı döndürmeyi başardılar. Bundan dolayı Barzani güçleri İran'a çekilmek zorunda kaldılar (Barzani, 2006: 119-131). Barzaniler İran'da kurulacak olan Mahabad Kürt Cumhuriyetinde önemli bir rol oynayacaklardı. Bu dönem İkinci Dünya Savaşı'nının sonlanmasına yakındı. Savaşın sonunda birçok halk bağımsızlıklarını elde etmişlerdi. Dünya genelinde Üçüncü Dünya halkları için adeta bir bahar havası vardı. Birinci Dünya Savaşın'dan beri parçalanmış farklı coğrafylarda yaşayan Kürtler bu coğrafyalarda farklı grup ve örgütler adı altında farklı amaçlara yönelik kendi kimliklerini inkâr eden egemen güçlere karşı mücadele içerisindeydiler. İnkâr ve şiddet birbirini izlemişti. Bütün bu direnişlerin ana amacı bir şekilde egemen olanları Kürt kimliğini tanınmaya zorlamaktı (Vali, 2013: 47-48). En nihayetinde İkinci Dünya Savaşı onlara bu imkânı sağlayacak ortamı yaratmıştı

İran'da Kürtler arasında milliyetçi uyanış Ekim Devrimi'nden itibaren İran Kürdistan'ının farklı ilçelerinde etkili olmaya başlamıştı. 1937 yılına kadar bu coğrafya farklı Kürt isyanlarına şahitlik etti; ama çoğu kanlı bir şekilde bastırıldı. Rıza Han döneminde Fars dilinden başka hiçbir dilin kullanımına izin verilmiyordu. Okullarda Kürtçe yasaktı ve Kürtler yoğun bir şekilde asimilasyona tabi tutuluyorlardı. 1928 yılında ulusal elbiseler dahi yasaklanmıştı (Husami, 1986: 16-21). İkinci Dünya Savaşı sırasına milliyetçi bilinç zirveye ulaştı. İran Sovyetler ve İngilizler tarafından işgal edilmişti. Bu durumdan faydalanan Banehli Reşid Xan Serdeşt-Baneh Marivan bölgesinde özerkliğini ilan etmişti. Merkezi otorite ise gücünü iyice yitirmişti. Bu ortamda JK kurulmuş ve Kürtlerin birçok farklı kesiminden destek almıştı. JK milliyetçi muhafazakâr bir görünüme sahipti (Minorsky, Bois ve MacKenzie, 2004: 113). JK'nın çoğunluğu kentli orta sınıfın oluşturduğu bir grup tarafından kurulmuştu. Üyelerinden sadece Irak'tan iki Kürt vardı, geriye kalanlar Mahabad şehrindendi. Hiwa Partisi üyeleri aynı yıl Mahabad'a giderek bu derneğin bir kolunu burada da kurmaya çalıştılar; fakat bu teklif Mahabadlılar tarafından reddedildi. Komite millliyetçi bir organizasyon olarak kurulmuştu. Temel ilkeleri ise Kürt ulusuna ihanet

etmemek ve onun bağımsızlığı için mücadele etmekti. Bu amaçla Kürt kültürünü geliştirmek için bazı kültürel yayınlar yaptılar ve etkinliklerini gelitirmek için de İran'a temsilciler gönderdiler (Kamali, 2003: 100-103). Ruslar bu döneme kadar Kürt sorunuyla ilgilenmemişlerdi. Kuzey İran'ı işgal ettiklerinde ise bu sorunla ilgilenmek zorunda kaldılar. Ruslar başlangıçta Kürtleri desteklediler fakat bunu yapmadaki temel amaçları Kürt halkını Türkiye, İran, Irak ve Batılı emperyalistlere karşı bir enstrüman olarak kullanmaktı (Jwaideh, 2009: 249). İngiltere gibi Rusya'nın da özel olarak Kürtler ve onların sorunlarını çözmek gibi bir derdi yoktu.

Mahabad işgal bölgelerinin dışında kalsa da Müttefiklerin propagandaları burada yoğun bir şekilde işleniyordu. Bu propagandaya göre Mihver devletler halkları köleleştirmeye çalışırken müttefikleri ise halkların özgürlüğü için mücadele ediyorlardı. Bu propaganda elbette ki Kürtleri yoğun bir şekilde etkiledi (Jwaideh, 2009: 489). Sadece İran'da değil diğer bölgelerde de Sovyetler ezilen halklar açısından büyük bir umut olarak görülüyordu. Kürt milliyetçileri genel olarak Sovyetler'e sempati duyuyorlardı (Cemil Paşa, 1991: 161). İran'da Kürt milliyetçiliği Türkiye ve Irak'tan daha güçsüzdü fakat İkinci dünya savaşının getirdiği boşluktan kaynaklı olarak milliyetçi düşünce burada gelişmeye başladı (McDowall, 2004: 231). JK'ye üye olan Qazi Muhammed daha çok Sovyet politikalarına uygun hareket etti. Böylelikle Mahabad Cumhuriyeti 22 Ocak 1946 yılında kuruldu. Qazi Muhammed İran'a bağlı özerk bir Cumhuriyet kurmak istese de Cumhuriyet tam bir devlet görünümü veriyordu. Okul ve hastaneler açıldı. Kürtçe kitaplar basıldı. Kürt dilinde yayıncılık gelişti. Tarım ve ticaretin geliştirilmesi için bazı adımlar atıldı ve Cumhuriyetin küçük bir ordusu vardı. Bu küçük Cumhuriyet nerdeyse bütün Kürtleri derinden etkiledi (Minorsky, Bois ve MacKenzie, 2004: 114). Mahabad Kürt Cumhuriyeti, Kürt ulusal söyleminde önemli bir uğraktır. Cumhuriyetin temel talebi Kürtlerin ulusal kimliklerin tanınmasıdır (Kamali, 2003: 43). Cumhuriyetin başarısının temel nedenin eğitimli kentli aydınlar ile aşiret liderlerinin askeri gücünü kısa süreleğine de olsa bir araya getirilebilmiş olmasıdır. Bu başarıdan dolayı Kürt milliyetçi hareketi politik açıdan ilerledi. Bu aynı zamanda aşiretçilikten ulusal bilince doğru bir ilerleme olduğunu da gösterir. Kentli aydınlar ulusun yeni önderleri olarak milliyetçiliğe yeni bir yön verdiler. Bütün eksikliklerine rağmen Cumhuriyet kullandığı dil ve retorik açısından ilk modern Kürt ulusal hareketi olarak nitelendirilebilir. O Kürtlerin ulusal bağımsızlık

bilincine doğru ilerleyişinde önemli bir momenttir (Kamali, 2003: 122-125). Mahabad Cumhuriyeti her ne kadar başarısızlıkla sonuçlansa da Kürtler açısından onların özgürlüğünün bir görünümü olarak kaldı. Aynı zamanda Kürt milliyetçiler açısıdan bu düşüş aşiret liderlerinin, aydınların ve diğer toplumssal bölünmelerin bir sonucuydu (McDowall, 2004: 246). Özetle İran'da oluşan ulusal Kürt kimliği daha çok modern bir kimliktir. Bu kimlik İran üst kimliğiyle kurulan benlik ve ötekilik ilişkisinin bir sonucu olarak doğmuştur. İranlılık kimliği ulusal dönemde oluşmuştur. Kürt ulusal kimliği ise Mahabad Cumhuriyeti ile cisimleşmiştir. Bu kimliğin farklı kökenleri mevcut olmakla beraber tamamem tanınma ve inkâr süreçlerinin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Her inkâr bir tanınma mücadelesini doğurmuştur (Vali, 2010: 159-160). Kürtler ilk defa tanınan bilinen bir şey olarak uluslararası camiaya adım atma imkânı elde etmişlerdir; fakat uzun yıllardır bekledikleri Cumhuriyet'in ömrü yeteri kadar uzun olmamıştır. Mahabad Cumhuriyetin yıkılması Kürtlerin kolektif bilincinde önemli bir yer tutar. Bu Cumhuriyet bugün de hala yaşayan bir şeydir. Kürtler bu olaya bakarken geçmişlerini görürler; ancak içinde yaşadıkları durumun geçmişten farklı olmadığını fark ederler. Kürt Cumhuriyeti bir direniş ve mücadele olayıdır ve bu mücadele Kürt toplumunu birbirine bağlayan bir idealdır. Kürtlerin o günden bugüne mücadelelerine devam etmeleri hala özgürlüklerini gerçekleştiremediklerinin bir göstergesidir. Kürt milliyetçilerine göre bu özgürlük ancak Kürtlerin kendi iktidarları altında yaşayacakları bir devlette gerçekleşebilecektir; çünkü özgürlük doğrudan iktidar ile eşleştirilmiştir ve bu iktidarı elde etmenin yegâne yolu devlette simgeleşmiş gücün sahibi olmaktır (Vali, 2010: 184).

Buraya kadar anlattılan olaylar aslında Kürt ulusal bilincinin hangi uğrakladan geçerek şekillendiğini göstermeyi amaçladı. Mahabad bu bilincin şekillenmesindeki en önemli uğraklardan biridir; ancak Kürt ulusal bilincinin oluşumu burada sonlanmamıştır. Kürtler Mahabad'dan sonra da mücadelelerine devam ettiler. Birçok savaş ve yıkım gördüler. Smith (1994: 51) savaşların etnik bilincin oluşumunda önemli bir yeri olduğunu söyler. Savaşlarda milli bilinç daha da açığa çıkar. Kürtler açısından da olan şey tam olarak budur. Giriştikleri her bir mücadele onların özgürleğe olan arzularını daha da kamçılamıştır. Günümüze kadar da bu süreç devam edegelmiştir.

Her ne kadar Türkiye, İran ve Irak'ta Kürt miliyetçiliği farklı toplumsal koşullar yüzünden farklı şekillerde seyretmişse de özellikle 1990 yıllarından sonra Kürtler arasında iletişim ağlarının gelişmesinden ötürü farklı coğrafyalarda yaşayan Kürtler birbirlerini daha yakıından tanıma imkânı elde etti. Kürtler artık Kürdistan'ın her neresinde yaşarsa yaşansın ortak refleksler geliştiriyorlar. Özellikle de Diaspora alanlarında bu daha açık bir şekilde görülebilir (Natali, 2009: 229-230). Bununla beraber Kürtler salt günümüzdeki sorunlara karşı ortak bir refleks geliştirmiyorlar aynı zamanda geçmişin olaylarında ortaklaşıyorlar. Mahabad Cumhuriyet'in yükselişi ve düşüşü bunun en önemli örneğidir. Türkiye, İran, Irak ve Suriye'deki herhangi bir Kürt miliyetçisi açısından, Mahabad olayı Kürtlerin özgürlük mücadelelerinde en önemli uğraklardan biridir. Kölelikten kurtulup geçici olsa da kendi devletlerine sahip oldukları bir tarihsel bir andır ve bu olay Kürt aydınların kolektif bilincinde önemli bir yer edinecektir.

Chatterjee'ye (1993: 30) göre; milliyetçi yazının kolonize edilmiş halklar arasında kolonyalist iddiaların reddinde önemli bir yeri vardır. Örneğin kolonize edilmiş halkların daha aşağı halklar olduğu ve kendi kendilerini yönetemeyecekleri iddiası böyle bir iddadır. Bunun yanı sıra bu yazın ulusun kendi ulusal kimliğini koruyarak da modernleşebileceği tezine dayanır. Bu açıdan Mahabad olayı Kürtler'in kendi kendilerini yönetebilme imkânlarına işaret ettiği için hem bir ideal hem de bir umutsuzluk simgesidir. Jan Dost'un Mijabad'ta anlatmak istediği şey ise bu bilincin tarihsel serüvenidir.

3.2.3. Efendiler, Emperyalistler ve Egemen Uluslar

Mijabad Badîn'in doğumu ile başlar. O doğduğunda babası Şeyh Mahmut'un safında İngilizlere karşı savaşırken ölür. Bu tarih önemlidir; çünkü Birinci Dünya Savaşı sona ermiş. Sınırlar birer birer değişirken emperyalistler kendi çıkarlarına uyacak haritalar çizip kendi iktidarlarını kurarlar. Kolonyal iktidarlar sadece bununla da yetinmezler aynı zamanda kolonize edilen halkın düşünsel, ekonomik ve kültürel bütün değerlerine yönelirler (Loomba, 2000: 75). Kolonyalistler kolonize edilen halkları istediği gibi değiştirip dönüşüme uğratırlar. Bu halkların onlar nazarında bir eşyadan farkı yoktur. Memmi'ye (2003: 52-53) göre kolonyalistin tarihsel olarak bu topraklar ile hiçbir ilişkisi yoktur; ama kolonyalist bu topraklarda kendisi için, yeni bir

dünya yaratmaya çalışacaktır. Bu dünyanın merkezinde sadece kolonyalist vardır, var olan her şey onundur. Yerel halkın geleneklerini yok sayarak kendini onun üzerinde ayrıcalıklı bir konuma yükseltecektir. Sadece onun kanunları bu topraklarda geçerli olacaktır ama bu topraklarda hiçbir zaman kendini meşru göremeyecektir ne de kolonize edilenler onu meşru göreceklerdir. Onların gözünde kolonyalist bir yağmacıdan başka bir şey değildir. Kolonyalist iyi bir yaşama sahiptir çünkü onun zenginliğinin kaynağı sömürge toplumunun emeğinden kaynaklanır. Sömürge toplumları tanınan bir kişi olarak yokturlar, bir hakka sahip değildir. Kolonyalist yönetime kolaylıkla gelebiliyorken kolonize edilenlerin böyle bir hakkı yoktur. Kolonyalist için hak olan her şey kolonize edilenden alınmıştır.

Kolonyalistler amaçlarına ulaşmak için kolonize edilen halklar arasında var olan çelişkileri gidermek yerine bunları daha da derinleştirmeye çalışır. Bu yönetimler halkı bütünleştirecek kültür ve dil alanlarını birleştirmek yerine daha da ayrıştırmaya çalışır. Bunun içinde sömürge ülkesindeki etnik gruplar arasında var olan farklılıklara genellikle dokunmazlar; ancak bu etnik grupların bazıları bu nedenle özerklik kazanmaya çabaladıklarında karşılarında sömürge güçlerini bulurlar (Calhoun, 2007: 143-144). Kolonyalistler kolonize edilenlerin kendilerini yönetme potansiyellerini olmadıklarını iddia ederler; bu nedenle bu insanların yönetimin herhangi bir biriminde yer almalarına izin verilmemesi gerektiğini düşünürler. Bu şekilde sömürülenleri iktidarın gücünden uzak tutmaya çalışır. Bunların arasında çok az kişinin yönetme kabiliyetine sahip olduğunu söylerler (Memmi, 2003: 139). Kolonyalizm, bu nedenle sadece bir ülkenin topraklarını ele geçirmek ile yetinmez aynı zamanda o topluma kültürel ve ideolojik müdahelelerde de bulunur. Ele geçirdiği toprakların halklarını ikinci sınıf ya da boyun eğdirilmiş halklar olarak etiketler (Said, 2016: 40). Onlara göre bu halklar hiçbir işe yaramayan topluluklardır. Kolonyalistlere karşı direnen ulusların ilk yaptığı şey ise kendisine ait olan toprağı sömürgeciden geri istemektir. Bunu başarmak için de kendilerine tarihsel kökenler ve talep edilen toprak ile özdeşleştirilmiş olan kahramanlar icat etmektir (Said, 2016: 290-291). Bu kahramanları kendilerine referans alan kolonize edilen halklar, kolonyaliste karşı direnmeyi ahlaki bir görev olarak görürler. Kolonyalistler ise ezilen halkların bu taleplerine en sert biçimde müdahale ederler. Bu yeni bir efendi köle diyalektiğinin başlangıcıdır. Özgürlüğü elde etmek için girişilen bir ölüm kalım mücadelesidir.

Birinci Dünya Savaşının sonrasında başlayıp İkinci Dünya Savaşı sonrasına kadar süren bu süreç dünya genelinde böyle seyrediyordu. Kürtlerin durumu ise bu durumdan görece daha farklıdır.

Kürtler bu kolonyal süreçler boyunca sadece emperyalist güçler ile değil kendi egemen devletleri ile de karşı karşıya kalıyorlardı. Bu açıdan durum dünyanın diğer coğrafyalarından daha karmaşık hale geliyordu; ancak bu durumun oluşmasında büyük ölçüde kolonyalistlerin payı vardı çünkü halkar arasındaki önceden var olan çelişkileri daha da derinleştirmeye çalışıyorlardı (Qasimlo, 1991: 255-256). Kolonyalistler istediği yeri işgal ediyor, istedikleri toprağı bir başkasına hibe edebiliyorlardı. Bu haliyle, Kürtler ile emperyalistleri karşı karşıya getiriyordu. Örneğin Amêdiye Kürtleri yabancı bir güç olan İngilizlerin bölgelerini ele geçirmesini kabul etmiyorlardı. İngilizler onların gözünde bir işgalciden başka bir şey değildiler fakat İngilizler bölgede iktidarlarını kurma konusunda kararlaydılar ve bu iki güç arasında mücadeleye neden oldu öyle ki bazı İngiliz askerleri Kürtler tarafından öldürüldü (Jwaideh, 2009: 301). Kürtler ile İngilizler arasındaki mücadele birçok farklı şekilde devam etti. İngilizler Hem Şeyh Mahmut hem de Barzanilere acımasız bir şekilde saldırdılar özellikle de hava saldırıları yaparak onları sindirmeye ve teslim almaya çalıştılar. Roman'ın birçok yerinde İngilizlerin bu olumsuz temsillerine rastlarız Bu açıdan romanda karşımıza ilk çıkan emperyal güç İngilizlerdir: Şeyh Mahmut, İngilizlere karşı giriştiği savaşta savaşçılarına şu şekilde hitap eder

"Birayewe, me guman dîkîr ku ingîlîz wê yarmetiyeke durust ji me re bikin, lê xuya ye ew dixwazin Kurdistaneke weke qutiya titûnê ji me re çêbikin û wirde wirde cixareyên xwe jê bipêçin, rojê navçe yan gundeki ji me didizin, belê min sond xwariye (Dost, 2012: 21).

("Kardeşlerim İngilizlerin bize doğru düzgün bir şekilde yardım edeceğini umuyorduk; ancak görünen o ki onlar bizim için bir sigara kutusu büyüklüğünde bir Kürdistan yaratmaya çalışıyorlar bununla sağda solda sigaralarını saracaklar, her gün bir köyümüzü, ilçemizi bizden çalıyorlar. Evet, ben and içtim.)

İngilizler, romanın ana kahramanı Badîn'in babasını Şeyh Mahmut'un İngilizlere karşı giriştiği savaşta öldürmüşlerdir. Badîn bu nedenle onlara öfkelidir.

-Çi bûye Jaleya min?

-Ma te nebihîst Parîs çû?

-Înşellah London jî bi dû here, evîna me paytexta me ye.

-Tu dîn î Badîn! Wê alman mala me mirata re bigerînin, eger werin vî welatî, kevir li ser kevir nahêlin.

-Ji dest ingîlîzan çend kevir li ser hev mane?

-Ingîlîz Iraqê diparêzin!

Min dît em dikin ji bo xatirê ingîlîz û almanan bi hev kevin, rabû min got: "Ka em herin Derbendî Baziyan!" Dibe ku ez rastî giyanê wî bêm!

Piştî meşa saetekê em gihane wir, qewan û beybûn û endekoyan di wê germê de govend gerandibûn, gelek kulîlk ji qelşên zinaran derketibûn û li hawirdor dinihêrin, hîn bîna barûdê ji zinaran dihat, bîna titûna kudi wê cengê de hatibû sotin ji axê difûriya, ez û Jale di siya latekî de runiştin û min qewanek çinî, wê tiliya dirêji zinarekî kir û pirsî: "Badîn navê vî hîmê han zanî? Ev Berdî Qareman e, li ber wî Şêx Mahmud birîndar bû, dibêjin sê cixare ji titûna Koyê li du hev kişandin ji ber jana birînê, lê cengawerek jî axîna wî nebihîst.

-Îcar tu dizanî çima ez ji îngîlîzan nefret dikim? (Dost, 2012: 49-50)

(-Ne oldu Jalem?

-Duymadın mı Paris düştü?

-İnşallah Londra da düşer bizim aşkımız başkentimizdir

-Badîn çıldırdın mı? Almanlar bizi yok edecekler, eğer buraya gelirlerse taş üstünde taş bırakmayacaklar.

-İngilizlerden geriye kaç taş kalmış ki?

-İngilizler Irak'ı koruyor!

Baktım ki İngilizler ve Almanlar yüzünden birbirimize gireceğiz; Ona kalk Derbendî Baziyan'a gidelim dedim.)

Bir saatlik yürüyüşten sonra oraya ulaştık. Papatyalar, qewanlar yabani çemenler o sıcakta halaya tutuşmuş gibiydiler. Kaya yarıklarından birçok çiçek süzülmüş etrafı seyrediyorlardı. Kayalardan hala barut kokusu geliyordu. O savaşta yakılan tütünlerin kokusu topraktan yükseliyordu. Bir kayanın gölgesinde ben ve Jale oturduk. Bir qewan aldım o parmağını bir kayalığa uzatarak dedi ki: " Badîn buranın adını biliyor musun?" Burası

Berdî Qeremandır. Şeyh Mahmut burada yaralandı. Diyorlar ki yarasının acısından Koy tütününden yapılmış üç sigara içti fakat tek bir kahraman bile onun ah deyişini işitmedi.

-Şimdi anlıyor musun neden İngilizlerden nefret ettiğimi?

Roman boyunca emperyalistler küçük halkları sömürgeleştiren, onları ezip köleleştirenler olarak görülür. Almanlar, Fransızlar ve İngilizlerin birbirinde farkları yoktur. Gerçekten de olayların yaşandığı dönem itibariyle bu devletler ezilen halklar açısından böyle bir imgeye sahiptiler fakat bu dönemde Rusların Marksist ideolojiden kaynaklı olarak Üçüncü Dünya halkları arasında olumlu bir imajı vardı. Dünya genelinde marksist ideoloji bu halkların kurtuluş mücadelerinde önemli bir rol oynamıştı. Sovyetler anti- sömürgeci bir söylem kullanıyorlardı; bundan dolayı da Kürtler de dâhil birçok ezilen halk Sovyetleri kurtacı olarak görüyordu. Qazi Muhammed de bu söylemden etkilenmiş gibi gözükmektedir. O Sovyetlern Kürt milliyetçi hareketini anti-sömürgeci bir hareket olarak gösterme gayreti içerisindeydi. Ona göre Kürtler sadece kendi haklarını isteyen kendi ülkelerinde özgürce yaşamak isteyen bir halktı (Vali, 2010: 145). Sadece Qazi Muhammed değil o dönemde genel olarak Kürtler Sovyetlere sempati duyuyorlardı ve bu sempati çok eskilere dayanıyordu. Örneğin Şeyh Mahmut, 1923 yılında Tebrîz'deki Rus konsolosuna bir mektup yazar. 1917 yılında Ekim Devrimi'i sayesinde dünyanın özgürlük çığlığını işittiğini söyler. Mazlum halklar özgürlüğüne kavuşup mutlu olmuşlardır. Bu halkların temsilcisi olarak Sovyetler'den yardım talep eder. Bu yardım sayesinde Kürt halkı meşru haklarına kavuşacaktır (Qasimlo, 1991: 75). Fakat Ruslar mektuba cevap vermez, yardıma da gelmez. Bu mektup Mijabad'da yer alır. Şeyh Mahmut bu mektubu göstererek şöyle söyler: "Ne yapalım Kürtlerin kanı bütün devletler nazarında ucuzdur." (Dost, 2012: 104-105).

İran özelinde ise Kürtler kendileri ve egemenleri arasındaki iktidar ilişkilerini çok daha önceden sorgulamaya başlamışlardı. 1906'da anayasa kabul edildiğin de İran Kürtleri bölünmüş ve parçalanmış bir durumdaydı. Dolayısıyla burada bu koşullar altında bir Kürt milliyetçiliğinin varlığından söz edilemezdi. Özellikle de burada yaşayan aşiretler çok uzun bir süredir yaşadıkları bu coğrafyada eski toplumsal yaşamlarını sürdürmek için merkezi otoriteye karşı, Azeri karşı devrimcileri ile birlikte çalışmayı daha da uygun görmüşlerdir. Bu aşiretlerin temel amacı Kürt milliyetçiliği

değil merkezi otoriteye karşı mali ve idari özerkliklerini korumaktı. Sadece feodal düzenlerini korumak istiyorlardı (Vali, 2010: 26). Bununla beraber Vali'ye (Vali, 2010: 171) göre Kürtlerin kendileri dışında bir toplum ile kaşılaşmaları onları kültürel bir topluluktan etnik dilsel bir topluluğa dönüştürdü ve bu dönüşüm temelde Kürt kimliğinin oluşumunu sağladı; çünkü bu durum Kürtleri egemen güç olan iktidar ile karşı karşıya getirdi. Bunun sonucu olarak da İran'da Kürt milliyetçiliği gelişti. 1942 yılında JK (Komeley Jiyanewey Kurdistan) kuruldu. Bu cemiyetin kurulması aynı zamanda İran'da modern Kürt milliyetçiliğinin doğuşu olarak ta kabul edilebilir. JK'ye farklı dini kesimler üye olabilmekle birlikte cemiyetin resmi tüzüğünde Kürdistan'ın dininin İslam olduğu yazılıydı. Ambleminde Kuran'nın "Allah'ın izniyle nice az topluluklar çok toplulukları yenmiştir." ayeti vardı (Emin, 2019: 62-71). Bununla beraber cemiyet daha çok seküler bir söylem benimsemişti. Niştiman'da çoğunlukla Lenin ve Sovyet Birliğini öven yazılar paylaşıyordu bu da derneğe komünistlik suçlamasını haklı çıkarıyordu. JK Kürdistan'ın diğer coğrafyalarından farklı olark silahlı mücadelenin karşısında durdu. Cemiyete silahlı bir mücadelenin getirebileceği bir yarar yoktu onlara göre. JK'nin bu kararı almasındaki temel itki askeri bir gücün başarısız olabileceğini öngörmeleri ile ilişşkilidir. Kürt toplumunda askeri bir güç olmak aynı zamanda bu gücü aşiret liderleri ile paylaşmak anlamına geliyordu. Böyle bir durumda Mahabad Kürt Cumhuriyeti'nde olduğu gibi bu aşiret liderlerinin geçici arzularına köle olmak onlar ile iktidarı paylşamak anlamına geliyordu ki böyle bir şey milliyetçi söylem açısından doğru bir yöntem gibi durmuyordu (Vali, 2010: 40-46). JK daha sonra İKDP'ye dönüştü bunda en temel faktör Sovyetler'in talebi olduğu söylenebilir. Bu şekilde Kürt milliyetçi hareketine toprak sahipleri ve güçlü aşiret liderleri de dâhil oldu. Kürtler siyasal taleplerini bu parti aracılığıyla daha rahat bir şekilde dile getirebileceklerdi (Aegleton, 1989: 141-142). Dünya genelinde bu dönemde milliyetçiler açısından anti-emperyalist mücadele söyleminde Marksizm ile de işbirliği yapmanın hayati bir önemi vardı; çünkü milliyetçiler ancak bu şekilde ulusal kurtuluş mücadelelerinde sol sosyalist ülkelerden destek bulabileceklerdi (Hobsbawm, 2010: 177). Sovyetler bu ülkelerin başında geliyordu; ancak özel olarak Kürtlerden ziyade Azerbaycan ile ilgiliydiler; çünkü Kürtleri parçalanmış ve güvenilmez olarak görüyorlardı, aynı zamanda Kürtlerin askeri bir güç oluşturabilecek potansiyelleri yoktu. Bununla beraber ilk kez Mahabad Cumhuriyeti sırasında Kürtleri

doğrudan desteklediler. İngilizler ise Kürtleri destekleyerek Sovyetler, İran ve Türkiye'nin tepkisini çekmek istemiyordu (Kamali, 2003: 95-97). Sovyetler genel olarak Kürdistan'da farklı toplumsal güçler arasında var olan çatışmaları dengelemeye çalışıyordu fakat bununla beraber bu siyasetinde İkinci Dünya Savaşındaki uluslararası dengelerden dolayı da değişimler yaşanıyordu. Sovyetler hem Türkiye hem de Irak ile ilişkiler geliştiriyordu ve bu ülkeler Sovyetlerin İran Kürdistanı'ındaki politikalarından dolayı kaygı içerisindeydiler. Bir yandan da İngiliz ve Amerikalı temsilciler de bölgede aktif rol oynuyorlardı. İngilizler açık bir şekilde İran'ın toprak bütünlüğünden yana olduklarını söylüyorlardı ve bu nedenle de Sovyetlerin faaliyetlerini yakından izliyorlardı. Ancak Sovyetlerin Kürtlere yönelik açık bir politikası yoktu. Sovyetler, Kürt toplumunun toplumsal ve siyasal organizasyonunu göz önüne alarak bu toplumun ulusal kimliğini desteklemek için geçerli bir neden olmadığını düşünüyordu; çünkü bu milliyetçilik marksistlerin düşündükleri milliyetçi bakış açısı ile çok uyumlu görünmüyordu. Bunun en temel sebebi de Kürt toplumunda feodalitenin egemen olmasıydı (Vali, 2010: 60-66). Kurdistan Demokrat Partisi örgütleniş tarzı olarak sosyalist olsa bile siyasal olarak daha çok bütün toplumsal kesimleri içine dâhil eden liberal anlayış benimsemişti. Aegleton'un (1989: 240) anlatımına göre o dönem Mahabad'da marksist öğretiyi benimseyen tek kişi Tudeh Partisi'nden ayrılmış olan bir öğrenciydi. Ancak Cumhuriyet ayakta kalabilmek için Sovyetlerin desteğine ihtiyaç duyuyordu. Bu amaçla da Sovyetlere şirin görünmek için her yol deneniyordu. Şair Hêjar Kürdistan Demokrat Partisi Kongresi'nde aşağıdaki şiiri okumuştu.

Bize demokratlar lazım

Yedi yıldır dünya savaşı içindeyiz

Savaş ateşi, gençlerin ve yaşlıların etlerini kaynatır kazanında

Milyonlarca gencecik fidan devrildi

Milyonlarca âlim ve bilge kayboldu bu savaşta

Kemiklerini yılanlar ve fareler kemirdi

Başlarını top yapıp meydana attılar

Yüzbinlerce köy ve şehir toplarla viran edildi

Barzan Kürtlerinin memleketinden daha kötü bir haber getirdiler

İnsanların güvenliği için miydi bunca savaş

Zulüm ve fesatlığın kökü kurusun yeryüzünde

Küçük ve büyük milletler haklarını alsın diye

Memur ve şahlar yerlerinde oturup gerinsinler diye

Kürt de ölsün zaten hep öldürülür nasılsa

Esir ederler Irak' ta ve Kürdistan'da

Bireysel çıkarları içindir diyorlar

Hangisi kesin sözdür Ruslar dışında

Zafer ve fetih ordusu olan Rus

Kızıl orak ve çekiçtir nişaneleri

Önder Stalin'in emriyle kurulan ordu

Fetih ve mertliğin bayrağını dikti Berlin üstüne

Yumruğunu sıkan asker der

Zalimler nerede kırarım ağızlarını burunlarını

Üzerimize bir tebessüm inmiştir şu anda

Neden Kürtler kimsesiz yurtsuz ve öksüz olsun (Emin, 2019: 97-98).

İKDP, JK'nin kapanmasından sonra otonomiyi savunan Kürt toplumunun modern milliyetçilik ihtiyacına cevap verecek bir parti olarak ortaya çıktı. 2 Ocak 1946 yılında kurulan Mahabad Cumhuriyetinden yaklaşık 6 ay önce kurulmuştu. Cumhuriyetin bütün kurumsal yapısı İKDP tarafından oluşturuldu. Farklı toplumsal güçleri de içinde bulunduran Cumhuriyet kurulduğunda şaşırtıcı bir şekilde halktan çok büyük destek gördü. Bu Qazi Muhammed'i bile şaşırtmıştır ama bu destek sayesinde hem aşiret liderlerinin hem de Azeri demokratlarının tepkisini

engellenebildi aynı zamanda Sovyetler'in de desteğinin elde edilmesinde önemliydi (Vali, 2010: 81-86). Sovyetlerin, Kürtler arasında popülaritesi gün geçtikçe artıyordu. Öyle ki Cumhuriyet yıkıma giderken bile Mahabad'ta her duvarda hatta evde Stalin'in resimleri asılıydı. Cumhuriyet'in düşüşü ile birlikte Stalin'in resimleri de duvarlardan evlerden indirilip yakıldı (Aegleton, 1989: 238). İngitere, Türkiye ile derin ilişkilere sahipken Sovyetlerin bu tarz bir ilişkisi yoktu; bu nedenle Kürtleri koruyup kollayan bir güç gibi görünmek Sovyetler açısından daha kolaydı. Bu açıdan Sovyetler, Jwaideh'e (2009: 491) göre Kürt milliyetçiliğinin kahramanı rolüne soyunmuştu. Bu ilişki tek taraflı değildi. Kürtlerin de Sovyetler ile ilişki kurmak dışında bir seçeneği yoktu. Cumhuriyet'in kurucuları ile Sovyetler arasında var olan ilişki biçimi ideolojik bir birliktelikten olmaktan uzaktı. Cumhuriyetin toprak sahipleri, kentli küçük burjuvaları da içeren birçok farklı toplumsal kesimden meydana geliyordu; ancak Cumhuriyetin temel çekirdeğini kentli sınıflar meydana getiriyordu. Bununla beraber bu heterojen yapıyı birbirine bağlayan ideoloji milliyetçilikti. Bu farklı kesimlerin milliyetçilikten anladıkları şey farklılaşsa da ortaklaştıkları nokta Kürt ulusunun egemenliğiydi (Vali, 2010: 100-101). Ne Kürtler ne de Sovyetler bu ilişkiye inanıyor gibi gözükmüyorlardı. Kürtler İkinci Dünya Savaşı'ndan muzaffer çıkan bu devasa güçten yararlanmaya çalışırken, Sovyetlerin ise bölgeye yönelik politikası kısa vadeli ve belirsizdi. Kürtleri önce teşvik edip silah yardımı vaadinde bulundular. Gerçekten de ilk aşamada silah yardımında bulundular fakat beklenen ağır silah yardımında bulunmadılar (Aegleton, 1989: 178).

Merkez sağ siyasetçilere göre İKDP ve Mahabad Cumhuriyetinin kuruluşu Sovyetlerin Kürt Milliyetçilerini kendi amaçları için kullanmalarından başka bir şey değildir. Kürtler zayıf ve güçsüz bir halktır ve ancak büyük güçlerin bir oyuncakları olabilirler. Bu görüşe göre Sovyetler oportünist bir güçten başka bir şey değildirler (Vali, 2010: 55). Sovyetlerin pratikleri de bir ölçüde bu görüşü destekler mahiyettedir. Sovyetler, Cumhuriyet ile tütün anlaşması yapar neredeyse Kürt tütünlerinin tamamı Sovyetler'e satılır. Sovyetler bunun karşılığının bir kısmını para bir kısmını da Sovyet yapımı eşyalar ile öderler (Aegleton, 1989: 206). Roman'da bu konu biçok yerde işlenir. Tütün ve tütün kutusu birçok yerde karşımıza çıkar. Ruslar, Mahabad halkının tütünü çalanlar olarak tasvir edilir.

-Ez ê biçim bayê ji xefkan derînim!

-Ba!

-Erê ba, hin ba jî jê ne ez ê wan biajom xefkan. Weke tu çawa bayê nabînî tu xefkên bayê jî nabînî, binêre ma sînga te ne xefkek e ji xefkên bayê? Komara me jî ne bayek e di xefkên hirçê sor de?

- Na Kerîm na, komar ne di xefkan de ye, dile me ye yê ji ber pencên xefkan de diperpite.

- Dil jî ba ye, evin jî ba ye, xewn, şoreş, mêjû, împeratorî û Xwedê û her tişt ba ye.

Û Kerîmê Şikakî mîna bayekî giriya.

Min di hesrên wî re li herdu zarokên wî yên bi hewa ketibûn dinihêrî, wê çawa ev zilam ji hirçan hez bike? Kêlikek di wê navê re çû, kela dile wî hinek sar bû, deste xwe dirêjî Îdareyî Duxaniyatî Mehabad kir û got: "Titûna Mehabadê difroşin!"

Şeş kamyonên rûsan li ber avahaiya rêz bûbûn, qirtepirta şofêran bû, ziman li bin guhê hev diketin, rûsî, azerî, ermenî, kesî tiştek ji wan fêm nedikir, lê xûya bû ji bizavên destên wan ku li ser barkirinê li hev nakin, her yek dibêje ez ê bere bar bikim.

- *Ev titûn hezar salî têra rûsan dike (Dost, 2012: 124)*

- *(Gidip rüzgârı tuzaklardan kurtaracağım*
- *Rüzgâr mı?*
- *Evet, rüzgâr, başka rüzgârlar da var onları da tuzağa sürükleyeceğim. Nasıl rüzgârı görmüyorsan rüzgârın tuzaklarını da görmüyorsun, bak senin göğsün rüzgârın tuzağı için bir tuzak değil mi?*
- *Hayır, Kerîm hayır, Cumhuriyet bir tuzağın içinde değil, tuzakların pençesinden güm güm atan bizim kalbimizdir.*
- *Kalp de rüzgârdır, aşk da rüzgârdır, uyku, devrim, tarih, imparatorluk ve Tanrı her şey rüzgârdır.*

Ve Kerîm Şikakî bir kuzey rüzgârı gibi ağladı.

Onun gözyaşlarında havaya uçan her iki çocuğunu görüyordum. Bu adam nasıl ayıları sevebilirdi ki? Çok kısa bir an sonra gönlü biraz soğumaya başladı. Elini Mahabad Tekel idarsine uzattı ve dedi ki: "Mahabad'ın tütünü satıyorlar!"

Rusların altı komyonu binanın önünde dizilmişti, şöförler kendi aralarında kunuşuyorlardı. Birçok dil birbirine karışıyordu, Rusça, Azerice, Ermenice kimse onlardan bir şey anlamıyordu; ancak öyle görünüyordu ki yükleri hakkında birbirleri ile anlaşamıyorlardı, her biri ben yükleyeceğim diyordu.

- *Bu tütün bin yıl Ruslara yeter.)*

Burada görülebileceği gibi Kerîm'in eşi ve çocukları daha önce de Ruslar tarafından öldürülmüştür; bundan dolayı Ruslar kızıl ayı olarak tasvir edilir ve bu kızıl ayılar şimdi de Mahabad'ın tütünü çalmaktadırlar. Rusların roman boyunca olumsuz bir imgesi vardır; çünkü Ruslar ezilen bir halka omuz vermek için değil onların kaynaklarını çalmak için buradadırlar. Tütün dışında çalmaya çalıştıkları bir diğer şey de petroldür. Qasimlo'ya (1991: 257) göre Kürtlerin kaderi petrola bağlıdır. Birinci Dünya Savaşı'ndan beri Kürtlerin maddi yaşamında petrolün önemli bir rolü vardır. Kürdistan petrolü emperyalistler açısından önemlidir, emperyalistlerin var olması için Kurdistan'ın bir sömürge olması lazım. Petrol Mahabad'ın kaderinde de önemli bir rol oynar. Şahın Naibi, Moskova'yı ziyaret ederek İran'dan çekilmeleri durumunda İran petrol ve doğalgazından pay verileceği teklifinde bulundu. Ruslar İran ile petrol anlaşması yaptıktan sonra bölgeden ayrılır. Bu aynı zamanda Cumhuriyet' in sonunun gelmesine de sebep olur (Barzani, 2006: 194). Ruslar, Mahabad' a çok geçmeden sırt çevirip giderler. Kürtler ve onlar gibi küçük halkar büyük devletlerin satranç oyununda bir piyondan başka bir şey değildir. Bu yalın gerçek romanda Entranik'in ağzından dile getirilir.

- *Devletên mezin me timadar dikin, weke çawa masîvan, hinek hevîrê jehr kir, yan kurmikekî bi serê çengelan ve dikin û berdidin avê, masiyê ehmeq dibeze çengele û hooop! Çengel devê wî zeft dike.*
- *Min dîsa fêm nekir.*
- *Ne min got tu ker î û kurê keran î jî, oxlim divê ez bi elîf û bê ji te re bibêjim heta te li ber xim, yavrum ev komar kurmikeke di devê kurdan de ye, rûs li nefte digerin, bûye sî salê wan ku xwe nêzikî ava giravê dikin, ne dûr e sibê peymanan bi Hemê Riza re deynin û hin li ber ava gunê Heval Stalîn biçin. Tu xeberên radyoyaya Tehranê his nakî, yan guhê te şimakirî ne? Ne duh pêr bû qonsolosê Rusyayê yê li Tehranê bi pehlewîyan re rûnişt û xalên vekişandina Artêşa sor ji erdê Îranê danîn.*
- *Artêşa sor!*
- *Erê Artêşa gû…(Dost, 2012: 98)*

(Büyük devletler her zaman bizi açgözlü hale getirirler aynen balıklar gibi, balıkçı biraz zehirli hamuru ya da kurtçuğu oltaya takıp suya bırakır, aptal balık heman kancaya dadanır ve hooop! Çengel onun ağzını yakalar

- *Yine anlamadım*
- *Sana eşek hatta eşek oğlu eşek olduğunu söyledim. Sana kavratabilmek için birer birer mi anlatmalıyım, yavrum bu Cumhuriyet Kürtlerin ağzındaki bir kurtçuk, Ruslar petrol arıyor, otuz yıldır adanın suyuna yaklaşmaya çalışıyorlar, yarın Hemê Riza ile antlaşma yapmaları çok uzak bir ihtimal değil, bu gerçekleştiğinde Stalin yoldaşın bacak arasından çıkan suda boğulup gideceksiniz. Tahran radyosunun haberlerini duymuyor musun ya da kulaklarını mumla mı tıkadın? Birkaç gün önceydi Rusya konsolosu Tahran'da Pehleviler ile toplantı yapıp Kızıl Ordunun İran topraklarından geri çekilme koşullarını görüştü.)*

Burada görüldüğü gibi Sovyetler amaçlarına ulaştıktan sonra geri çekilirler. Kürtler büyük hayal kırıklığına uğrarlar. Son bir umut olarak Amerika ile görüşmeyi denerler. Yüzbaşı Roosevelt, Mahabad'a gelir Kürtler onun üzerinde olumlu bir etki bırakmak için çok çabalarlar. Qazi Muhammed ona Kürtlerin özgürlük özlemlerini desteklemeleri gerektiğini söyler; fakat Amerika bu yeni yeni filzilenmeye başlayan milliyetçi harekete destek vermede hiçbir çıkar görmüyordu(Aegleton, 1989: 250-252). Bu olaylar da romanda bire bir anlatılır. Mahabadlılar Qazi'nin emri ile Stalin'in fotoğraflarını Mahabad sokaklarından indirerek Sovyet etkisini gizlemeye çalışırlar; ama sonuç değişmez. Özgür dünyanın temsilcileri olarak görülen İngitere ve ABD Mahabad Cumhriyetini değil İran'ı destekler (Jwaideh, 2009: 575). Kürt milliyeçileri kendilerini askeri ve siyasi olarak destekleyecek hiçbir güç bulamazlar; bu nedenle de daha önce onlara destek veren aşiretler de Cumhuriyetin yenileceğini fark ettiklerinde desteklerini geri çekip Mahabad'ı terk ettiler. Şikak ve Herki gibi aşiretler ise İran ordusunun safında yer aldılar. Mengur ve Mameş ağa gibileri ise İran ordusuna bağlılıklarını sundular. Geriye kalanlar ise hızlı bir şekilde monarşiye tekrardan adapte oldular (Vali, 2010: 154). Dana Adams, Barzani ile yaptığı röportajında ona Kürtlerin Mahabad olayında neden başarısız olduklarını sorar; Barzani bunun asıl sebebinin emperyalistler olduğunu söyler; çünkü onlardan her yardım istendiğinde İngilizlere göre Kürtler komünist, Sovyetler'e göre ise sömürgeci Amerika ile işbirliği yapan kişilerdir (Schimdt, 1977: 21). Çıplak gerçek ise o dönem iki kutuplu olan dünyada Kürtler gibi küçük halkların bu güç mücadelesinin sadece bir aparatı olduğu hiç kimsenin onların içinde bulundukları durumları ile ilgilenmediğidir.

Bu kolonyal durum Memmi'ye (2003: 82-83) göre iki farklı grubun birbirleri ile olan ilişkilerine dayalıdır. Sosyalist olup olmamanın bu durum ile ilgisi yoktur. Sosyalist kolonyalist bu ilişki biçimde baskıcı grubun yanındadır ve bir şekilde bu grup ile aynı toplumsal kaderi paylaşmak zorundadır. Günün sonunda eğer kolonize edilen mücadelesinde başarıya ulaşırsa o da koloniden ayrılmak zorunda kalır. Onun içinde bir tolerans söz konusu olmayacaktır. Sömürge toplumunda yaşamaya devam etse bile sadece bir yabancı olarak kalcaktır; çünkü kolonyal ilişkiler bireyin iyi iradesine göre şekillenmez bir başka deyişle bireysel bir durum değil toplumsal bir gerçekliktir. Ezilen grup kendi ulusal ve etnik özgürlüğünü gerçekleştirmek zorundadır ki bu durum çoğu zaman egemen grubun sosyalistlerini ilgilendirmeyen bir şeydir; çünkü bu ilişki biçimi sınıfsal bir ilişki değildir. Mahabad olayında durum az çok böyledir. Vali' (2010: 57-58) ye göre bu ilişki biçiminin temelinde benlik ve ötekilik ilişkisi yatar. Bu ilişki biçiminde Rus ve İngilizlerin yanı sıra egemen uluslar da vardır. Kürtler, egemen ulusal kimlik olan Fars etnisitesinden dil ve kültürel olarak farklıdırlar. Bu farklılıklar daha önce de var olmakla birlikte milliyetçi söylem ile daha belirgin hale getirilip inşa edilirler. Bu milliyetçi söylemler arasında temelde farklılıklar olsa bile marksist ideolojide olduğu gibi salt sınıfsal çıkarlar açısından açıklanmazlar. Milliyetçi ideoloji sağ ya da sol olarak tanımlanamaz; çünkü bu kavramlar işçi sınıfı ile burjuvazi arasındaki mücadeleyi merkez alan toplumsal sorunlar ile ilgilidir. Milliyetçilik farklı dönemlerde farklı ideolojiler ile ilişkili olabilir (Kedourie, 1961: 89-90). Ancak hangi ideoloji ile ilişki içerisine girerse girsin milliyetçilik temelde ben ve öteki şeklinde kurgulanır.

Kürtlerin kendi egemenleri olan Farslar, Türkler ve Araplar'a karşı verdikleri mücadeleler de romanda görülür. Barzanî'nin Irak merkezi hükümetine karşı giriştiği mücadele ve yine Dersim ve Ağrı isyanlarında Türk hükümetlerine karşı girişilen mücadeleri birçok defa anlatılır. Müjde'nin babası Ağrı Dağı isyanına katılmadan önce Müjde'yi Kerîm' e teslim eder:

> *Êvareke xemgîn bû, dema ku Zilfoyê Celalî qîza xwe; Mûjde ji ser qantira lawaz peya kir, enîya wê maç kir û gote min, "Kerîm ca, ez vê keçikê û diya wê dispêrim comerdiya te û dilovaniya Xwedê, ezhatim hatim, nehatim jî tu xwediyê wê û diya wê yî û rişma hespa xwe bada. Keçika wî çarsalî bû, rûyekî girover, genimgûn, şêrîn û xwîngerm, pozekî qût û çavên wê hûrik wek du stêrikên piştî rojava bûn, her çaxa min jê dipirsî, bavê te li kû ye" digot, berfê*

dihelîne. Kêşeya kurdî di wan salan de bi hezar gerekî bû, hezar şeytan li girêkekê biciviyan venedibû, Şex Ehmed li Barzan, Şêx Mehmûd li Silêmaniyê, Ihsan Nûrî Paşa li Agirî, Simko li Ormiyê, her yek coyek bi tena xwe diherikî, her çiyayekî strana xwe ji newal û geliyên xwe re dikir, denge kesekî nediçû kesekî. Havîna wê salê, aşê serhildanê betal bûn, weke noka li kevir bikeve cengawer belawela bûn, dojehek bû û xewn û hêvî tê de hatin birajtin, her sibê diya Mujdeyê li ber siya diwariyê xaniyê me rûdinişt û digot, wê bê min di xewnê de dît. Lê nehat, tene haya min û berfa Agirî jê hebû ka çi pê hatiye (Dost, 2012: 76-77).

(Hüzünlü bir akşamdı Zûlfoyê Celalî kızı Mujde'yi yaşlı katırından indirdiği zaman alnını öptü ve bana dedi ki; Kerîm Can bu kızı ve annesini senin cömertliğine ve Allah'ın merhametine emanet ediyorum. Eğer geri gelirsem zaten gelirim geri gelemezsem de o ve annesi sana emanet diyerek katırın dizginlerini sıkarak uzaklaştı. Kızı dört yaşındaydı, küt bir burun ve küçük gözleri güneş battıktan sonra ki iki yıldız gibiydiler. Her ne zaman ben baban nerde diye sorsam; Karı eritiyor diyordu. Kürt sorunu o günlerde binbir düğümlü içinden çıkılmaz bir hal almıştı. Bin tane şeytan bir tek düğümün üzerine toplansalar bile yine de çözemezlerdi. Şeyh Ehmed Barzan' da, Şeyh Mahmut Süleymaniye'de, İhsan Nurî Paşa Ağrı'da, Simko Urmiye'de her biri tek başına akan bir su kanalı gibiydiler her bir dağ kendi öyküsünü ovalarına ve vadilerine söylüyorlardu. Hiç kimse kimsenin sesini duymuyordu. O yaz isyanın değirmeni artık dönmüyordu. Kayaya değen nohut gibi, cengaverler dağıldılar bir cehennemdi ve hayaller ve umutlar içinde yandılar. Her gün Mujde'nin annesi evimizin duvarı önünde oturup gelecek rüyamda gördüm diyordu; ancak geri gelmedi sadece ben ve Ağrı Dağı başına ne geldiğini biliyorduk.

Burda da görülebileceği gibi farklı Kürt coğrafyalarından farklı Kürt önderleri kendi egemenlerine karşı direnç göstermektedirler fakat birbirlerinden habersizdirler. Bir ulusun tanınma mücadelesinde başarıya ulaşması için o ulusun üyeleri arasında kolektif kimlik oluşturulmalı ve bu kimlik bütün ulusu kapsamalı. Bu tek başına bir ulusu tanımlamak için yeterli olmasa bile toplumsal dayanışma ve kolektif kimlik milliyetçi bir farkındalık inşa etme de önemli birrol oynadığı gerçektir (Calhoun, 2007: 5). Anlatıcı bize iki grubun olduğunu anlatmaya çalışır. Birinci grup Kürtler üzerinde egemenlik kuran efendiler diğeri de Kürtlerdir. Yalın gerçek bu iki grup arasında meydan gelen mücadeledir. Grubun içinde var olan farklılıklar göz önüne alınmaz. İster İhsan Nuri Paşa gibi seküler olsun isterse de Şeyh Mahmut gibi dindar olsun, ister Simko gibi aşiret reisi olsun isterse de Mujde'nin babası gibi sıradan bir aşiret ferdi olsun hepsini ortaklaştıran temel şey onların Kürt olmasıdır. Bu açıdan milliyetçi ideolojide efendi köle ilişkisi sınıfsal bir ilişki değil, bir ulusa ait olup olmama ile ilgili bir sorundur. Tarihin bir noktasında emperyalistler ve egemen devletler tarafından köle

konumuna düşürülmüş bir halk olan Kürtler eğer özgürlüklerini kazanmak istiyorlarsa ağaya kalkıp direnmeli kendi devletlerine sahip olmalıdırlar. Ölüm ve kalım mücadelesi özgürlüğü elde etmede yegâne yoldur.

3.2.4. Köleler: Kürtler

Kolonize edilenlerin kolektif kimliklerin ne olduğu önemsizdir; çünkü onların ortak paydası içinde bulundukları dünyada ezildikleri gerçekliğidir. Öte yandan egemen açısından kolonize edilenlerinin birbirinden farkı yoktur. Bir Yahudi ile bir zenci özünde aynıdır (Fanon, 2009: 134). Her ikisi de salt bir nesne sömürgeciler için bir eşyadan başka bir şey değildir. Kolonyalizm kolonize edilen halkları şeyleştirmiş basit bir nesne haline getirmiştir. Césaire (1972: 6) bunu şöyle formalize eder colonization= "thing-ification" kolonyalizasyon= şey-leştirme" Kolonize edilen gerçek bir vatandaş değildir ne kendi ülkesinin ne de sömürge ülkesinin vatandaşıdır. Toplumda bir yeri yoktur. Modern vatandaşın sahip olduğu hiçbir hakka sahip değildir. Topluma karşı bir sorumluluğu da yoktur; bu nedenle kendisini politik bütünün bir parçası olarak göremez. Sonuç itibariyle kolonize edilen politik yaşamda tanınan bilinen bir şey olarak yoktur. Kolonyalist kolonize edilmiş bireyin doğuştan gelen hakları da dâhil hiçbir hakkını kabul etmez. Devletin hiçbir biriminde resmi bir statüye sahip değildir. Yaşamının tek bir amacı vardır o da kolonyalistin arzularını tatmin etmektir. Kolonize edilmiş toplum normal bir toplumda var olan organizasyon biçimlerinin hiçbirine sahip değildir. Ne kendisinin efendisidir ne de kendi kaderini tayin hakkına sahiptir. Anayasal hiçbir organizasyona sahip olmayıp bütünüyle efendisinin istek ve arzularına bağlıdır (Memmi, 2003: 140-142). Ezilenler sömürgeciler için yaşar, ölür ve öldürür. Beyaz adam sadece üstün zenci de sadece daha aşağı bir ırktan değildir aynı zamanda beyaz adamın ucuz iş gücünü karşılayan bir köledir. Ezilenler salt biyolojik bir varlıktır. Bir hakka ve hukuka sahip değildir (Loomba, 2000: 151). Onlar cansız, ruhsuz nesnelerdir.

Kolonize edilen halkların ezildikleri gerçeğini kavramaları aslında onların kim olduklarını fark etmelerini sağlar. Bu da onların özgürlük mücadelelerine girişmelerine neden olur çünkü hiç kimse uzun süre kim olduğunu görmezden gelemez. Bu nedenle özbilincine varmış bir halk içinde bulunduğu olumsuz koşulları değiştirip dönüştürmek için ayağa kalkacak ve özgürlüğünü isteyecektir (Eglaeton, 1993: 37). Özellikle dünya genelinde Birinci Dünya Savaşı sırasında durum az çok böyleydi. İngilizler sömürge ülkelerinden getirdiği askerleri diğer halklara karşı savaştırıyordu. Ruslar Ermenileri, Osmanlılar Kürtleri, Almanlar Osmanlıları kendi savaşlarında birbirlerine karşı kırdıyorlardı. Bu savaş tam da Lenin'in söylediği gibi emperyalist bir savaştı. Mijabad'da da bu savaş bu şekilde anlatılır. Romanın başkahramanı Badîn'in annesi bir Ermeni, babası da Kürt'tür. Badîn'in babası ve dedesi, Entranik ile birlikte Sarıkamış harekâtında Osmanlı ordusunda Ruslara karşı savaşırlar. Entranik savaşın anlamsız olduğunu söyler. Aralarında şöyle bir diyalog geçer:

Ûnisê Amêdî li rex Entranîk rûniştibû û kufekufa wî û cixareyan bû:

Ûni: "Cixareyek dirêjî Entranîk dike" kirîvo kerem ke, ev titûna Etrûşê ye, hestiyê xwe pê germ bike.

Entranîk: "Strana xwe dibirre" birazi dev ji min berde, ma tu nabînî em bi xwe bûne titûn di qelûna Enwer Paşa de?

Ûnis: "Dûyekî dirêj ji cixareyê berdide" ya Enwer Paşa çi ye!

Entranîk: "Tivinga xwe zeyt dike." Ez dixwazim bibêjim em bûne êzingên vî şerî, em disojin, xeyrî me xwe germ dikin.

Ûnis: "Bi devekî ji hev" çawa?

Entranîk: Ez ê ji te bipirsim, çima tu hatî vî şerî?

Ûnis: Ez ji xweber hatim, ez feqê bûm, dewlet jî feqiyan naşîne cengê, lê cihada gêwir ferze.

Entranîk: Tu misilman î ne wisa? Mesele ne cîhad e birazî, va ye ez xristiyan im û li rex te me, çima? ? Em ermen her sal bac û qaçora xwe didin dewletê, ne divê me neyinin vî şerî? Ma tu bala xwe nadî osmaniyan? Alman piştgiriya wan dikin, hekîmê almanan çend in di vê alaya me de? Bronsart von Schellendorf li kêra zikê xwe digere nav osmaniyan?

Ma ûris û alman ne wek hev gawir in birazî? Kesereke dirêj dikşîne" Ka titûna xwe bide min, te kulen min tev rakirin(Dost, 2012: 56-57).

(Ûnisê Amêdî Entranîk'ın yanında oturmuş sigarasını tüttürüyordu.

Ûnis: "Entranîk sigara uzatıp buyur kirve dedi" bu Ertûş tütünüdür kemiklerin ısınsın

Entranîk: " Şarkısını yarıda kesip Yeğen beni kendi halime bırak" görmüyor musun ki biz kendimiz Enver Paşa'nın piposunda tütün olmuşuz?

Ûnis: "Sigarasından uzun bir nefes alıp bıraktı" Enwer Paşa'nınki nedir?

Entranîk: " Tüfeğini yağlıyordu." Bu savaşın odunları olduğumuzu söylemek istiyorum. Biz yanıyoruz; ama başkaları kendini ısıtıyor.

Ûnis: "Ağzı açık bir şekilde nasıl?"

Entranîk: Ben sana sorayım, sen neden bu savaşa geldin?

Ûnis: Ben kendi isteğim ile geldim, medrese talebesiydim, devlet talebeleri savaşa göndermiyor; fakat kâfirlere karşı cihad farzdır.

Entranîk: Sen Müslümansın değil mi? Mesele cihad değil yeğen bak ben Hristiyanım ve senin yanındayım neden? Biz Ermeniler her yıl vergilerimizi devlete ödüyoruz. Bizi bu savaşa getirmemeleri lazım? Osmanlıları görmüyor musun? Almanlar onları destekliyor bak kaç tane Alman hekim var bizim alayımızda? Bronsart Von Schellendorf kendi karnını doyurmak için Osmanlılar arasında dolaşıyor? Ruslar ve Almanlar birbirleri gibi kâfir değiller mi? "Uzun bir ah çekti" Tütününü ver bana, yaramı deştin yine.)

Badîn ve babası, Ûnisê Amêdî Sarıkamış harekâtında Osmanlılar ağır bir yenilgi alınca ölmemek için savaştan kaçar. Entranîk de Ruslara teslim olur. Ûnisê Amêdî Arkadaşı Remo ile birlikte firar edip Diyarbakır'a gelip bir müddet saklanır. O dönem büyük Ermeni tehciri yapılmıştır. Birçok Ermeni öldürülmüş bazı Kürtler katliamdan kurtulan Ermeni çocuklarını kendi evlerinde saklamışlar. Entranik'in kızı Hamêst de bu çocuklar arasındandır. Remo'nun ailesi Hamêst'i kendi evlerinde saklarlar. Ûnisê Amêdî onun Entranîk'in kızı olduğunu anlar. Hamêst ve Ûnisê Amêdî birbilerine âşık olurlar. Remo'nun babası onları evlendirir ve beraber Amêdiyê yoluna koyulur. Fanon (2007: 77) sömürgecinin yaptığı baskının ulusal bilincinin gelişimine katkı sağladığını söyler, sömürge açısından içinde bulunduğu durumdan ancak şiddet yoluyla kurtulabileceğini fark eder. Özgür olmak için şiddet araçlarını kullanmak

zorundadır. Bu sömürgecinin ona öğrettiği bir şeydir. Ûnisê Amêdî sömürgecilerin uyguladığı şiddete bizatihi tanık olmuştur, bu nedenle savaştan başka bir çaresi olmadığını düşünür. Musullu bir tüccar Amêdiye'ye gelir ona çürümüş iplerin artık Osmanlı'yı kurtaramayacağını söyler. Ûnisê Amêdî ona Süleymaniye'nin durumunu sorar o da Şeyh Mahmut'un İngilizlere karşı direniş ateşini yaktığını söyler. Şeyh kâfirlerin hükmünü kabul etmeyeceğini söylüyordur. Ûnisê Amêdî Şeyh Mahmut'un direnişine katılmak için yanına bir arkadaşını ve iki de tüfek alarak yola koyulur. Karısı Hamêst'e eğer geri dönmez ve bir oğlu olursa adını Badîn koyması söyler. Ûnisê Amêdî dönmez savaşta ölür.

Cabral'a (1973: 16-19) göre Afrika halkları gibi özgürlükleri için mücadele eden ulusları desteklemek için cesur olmak gerekmez sadece onurlu bir insan olmak yeterlidir. Bu halkların mücadelesi artık sadece ulusal bir sorun değil uluslararası bir sorun haline gelmiştir. Özgürlük ve bağımsızlık için yapılan bu savaş farklı formlar alsa da bu mücadelede yer alan herkesin ortak amacı barışa özgürlüğe ve mutluluğa karşı olan inançlarıdır. Sarıkamış savaşından firar eden Ûnisê Amêdî, Derbendi Baziyan savaşında İngilizlere karşı savaşırken ölür, ancak onun yerini oğlu Badîn alacaktır.

Sömürge, sömürgeci ile kurduğu ilişkide hem kendinin hem de sömürgecinin kim olduğunun farkına varır. Sömürgeci de onun gibi sadece bir insandır (Fanon, 2007: 43). Sömürgenin sömürgeciye karşı geliştirdiği her direnç onun daha fazla özbilinçli bir fail olmasını sağlar. Bu mücadelede yenilse bile tekrardan ayağa kalkıp direnecektir.

Ûnisê Amêdî'nin oğlu Badîn halasının kızı ile yaşadığı aşk acısından sonra babasının yaşamını yitirdiği yerde Süleymaniye'de bulur kendini. Babasının ruhu onu çağırmaktadır. Burada siyasal aktivitlere katılır. Jale'ye âşık olur; ama Jale kendi ait olduğu toplumdan nefret eder, bir İngiliz olmak ister onlar gibi yaşamak ister. O yüzden gittiği Bağdat'ta bile Kürtlerden uzak durmaya çalışır. Cabral'a (1973: 39-45) göre belirli tarihsel koşullarda yabancı bir güç bir halkın üzerinde egemenlik kurabilir; ancak bu yabancı güç egemenliğini devam ettirmek için aynı zamanda kültürel alanlara da hâkim olmalıdır. Bunu yapmak için egemen nüfusun büyük çoğunluğunu tasfiye etmelidir. Bu da çoğunlukla o halkın kültürel yaşam alanlarının bir şekilde yok

edilmesine girişilmesini gerektirir; çünkü kültür bir başka açıdan boyunduruk altına alınan halk açısından bir direnç kaynağıdır. Kültür bir halkın temel yaşam biçiminin bir formu aynı zamanda ideolojik bir manifestodur. Kültür halkın tarihinin özü onun ve çevresiyle olan ilişkilerini denetleyen temel bir fenomendir; bu nedenle kültür ulusal özgürlük mücadelelerinde temel bir rol oynar; çünkü özgürlük hareketlerinin temel mottosu halkın kültürünün yabancı güce karşı korunmasıdır. Kültür içinde yaşanan dünyayı bir algılayış biçimi olarak bir ölçüde bu dünyayı değiştirip dönüştürme fikri ile de yakından ilişkilidir. Bu açıdan kültür akıl ile kavranan dünya, yani yaşamın kendisi ile de yakından ilişkilidir. Dolayısıyla kültür bir yandan siyasal sorunlarda kullanılan bir hegemonya aracı olarakta kullanılabilirken bir yandan bir özgürleşme pratiği de olabilir; bu nedenle kültür bütünüyle ideoloji olmasa da ideolojik bir sorun olarak karşımıza çıkar (Dirlik, 2010: 49-51)

Jale romanda sömürgeci gücün yok etmeye çalıştığı kültürü temsil eder; ama Jale de zaten kendi kendini yok etmek ister çünkü sömürge insanı özgür olmak için kendini yok etmek gerektiğine inandırılmıştır. Bu genel olarak sömürge toplumlarında yaşanan bir şeydir. Örneğin siyahi kadınlar kıvırcık saçlarını düzleştirmeye derilerinin rengini daha fazla beyazlatmaya çalışırlar. Memmi'ye (2003: 166) göre birçok Yahudi eğer yapabilselerdi ruhlarını bile söküp atacaklardı; çünkü onlara bu ruhun tedavi edilemeyeceği anlatılmıştı. Jale Kürtlerden ve onların kültüründen nefret eder. Badîn Kürtçe şiirler yazarken o İngilizce şiir yazmak ister. İngiliz subayları ile yatıp kalkar İngilizler tarafından yozlaştırılmıştır. Beyaz adam siyah kadınları kolaylıkla elde eder; çünkü o erkek olmasının yanı sıra efendidir de, ama beyaz bir kadın kesinlikle siyah bir erkek ile beraber olamaz (Fanon, 2009: 47). Kolonyalistler kolonize edilenin toprağı ile birlikte, onların kadınlarını ve kültürlerini de çalmıştır. Kolonize edilenler ise kendilenlerinden çalınan her şeyi geri almaya çalışırlar. Bu amaçla da romanın ana kahramanı Badîn Kürtçe yazıp çizer Kürtçe dergi dağıtır. Kendi aşkı ile halkının emperyalistlere karşı verdiği mücadeleyi özdeşleştirmiştir; bu nedenle de siyasal yaşama aktif bir şekilde katılır. Hîwa Partisine üyesi olur.

Hîwa Partisi 1935 yılında kurulmakla birlikte Barzani ile çok yakın ilişkilere sahipti. Parti Barzan'da yaptığı toplantıda aşiretlerin bir araya getirilmesi, siyasi yollardan bağımsızlık talep edilmesi, diğer partiler ile işbirliği içinde olunması,

partinin propagndasının geniş çaplı yayınlar araçlığıyla yapılması ve dış ilişkiler kurulması gibi kararlarda alındı. Parti özellikle ABD ve İngiltere ile yakın ilişkilere sahipti (Jwaideh, 2009: 475-478). Parti silahlı şiddetin bir çözüm getirmeyeceğini her koşulda İngiltere'nin gücünün göz önünde bulundurulması gerektiği görüşündedir. Bununla beraber partinin içerisinde sağ ve sol olmak üzere iki farklı franksiyon vardır (Dost, 2012: 48). Bütün bunlardan dolayı parti her ne kadar milliyetçi bir ajandaya sahip gibi gözükse de temel de ulusal mücadeleyi yürütecek ârgümanlara sahip değildir.

Smith' e (1994: 119) göre milliyetçiliğin birçok amacı vardır. Bir milli devletin kuruluşu ve milletin kendi kendini yönetme süreci. Bir milli topluluğa ait olma duygusu ve bu topluluğun refahı ve güvenliği ile ilgili endişelere sahip olmak. Milletin tarihine ve diline yönelik sembolizm. Millietin kendisi hakkından mili amaçların olması ve bu amaçların nasıl gerçekleştirileceğine dair bir yol haritasını kapsayan bir ideoloji ve bütün bunları gerçekleştirme kabiliyetine sahip bir siyasal hareketin var olması lazımdır. Barzani hareketi bu amaçları gerçekleştirme iddiasında olan bir hareket gibi duruyordu. Barzaniler mücadelenin sadece silahlı bir direniş ile başaraya ulaşabileceğini düşünüyorlardı. Özgürlük konseyi Barzani başkanlığında toplanır ve aşağıdaki kararları alır:

1. Kürdistan'ın özgürlüğü, zülüm ve baskıdan kurtarılması.

2. Kürdistan'ın savunulması için silahlı birliklerin oluşturlması

3. Kürdistan'ın her tarafındaki milli, yurtsever Kürt örgütleri ve partileriyle kardeşlik esasına dayalı ilişkilerin kurulması.

5. Kürt halkının sesinin ve uğradığı zulümlerin Irak kamuoyuna ve Bağdat'taki yabancı elçilikler aracılığıyla dünya kamuoyuna ulaştırılması.

6. Halk nezdinde hükümetin Kürt düşmanı siyasetinin ifşa edilmesi, kitle iletişim araçları kullanarak Kürt halkının taleplerinin duyurulması ve hükümetin 1943'te savaşın durdurulması karşılığında imzalanan antlaşmanın maddelerini uygulamaya razı edilmesi.

Bu kararlar özellikle gençler ve öğrenciler arasında büyük bir ilgi uyandırdı. Barzani (2006: 105-108). Hîwa Partisine gönderdiği mektubun devamında Barzani hareketine silahlı direnişin teşvik edilmesini ister. Barzanilere her geçen gün yeni

katılımlar olur. Hiwa Partisi ise gün geçtikçe erir. Hiwa'da sağ kanat İngilizlere sol kanat ise Sovyetlere yönelir (Dost, 2012: 121). Bütün bu olaylar Mijabad'ta anlatılır. Badîn'de Barzanilere katılmaya karar verir:

Ez sibata wê salê çûme Kerkûkê beşdarî konferansa Hîwayê bûm berf dibariya, berfeke weke van rûpelên li ber min raxistî, berfeke bêdeng weke minalên di pêçekên xwe ê razayî. Hawirdorê min berf bû. Agirê Babagurgur nedişî wê berf bihelîne, berfê nedikarî agirê dilê min vemirîne. Weke evîna min bû ew berf, lê segên berdayî ew dilewitandin. Berfeke tijî raz, saw, xewn û serhişkî û înad.

Hîwa bûbû werisekî riziyayî, di bin giraniya nakokiyan de qetiya, tayekî xav bû ji tizbiya rêxistinê re, dane dane ji hev dûr ketin. Hinek heval û dost bi dora min ketin.

- *Were singa komunîstan ji me re vekiriye. Em ê tev li refê wan bibin, ew dibêjin em ê xortan bişînîn Moskowê!*
- *Barzan nêzîktir e.*
- *Em ê herin meydana sor, di bin ala sor ya weke xwîna germ û bi hêrs de bijîn.*
- *Ez tev li partiya xwînê bibim.*

Sadiq Behadîn jî weke melayekî pendên xwe li ber min radixistin û digot: "Badîn dîn nebe, heyfa te, tu mirovekî xwende yî, pêdiviya kurdan bi zanînê heye bêhtir ji xwînê."

- *Lûleye tivingê zanînê rasteqîn e.(Dost, 2012: 122-123)*

(O yılın şubatında Kerkük'e gidip Hiwa'nın konferansına katıldım, önümde dizilmiş bu yapraklar gibi, sessizce sanki kundakta uyuyan bir çocuk misali kar yağıyordu. Etrafım hep kardı. Babagurgur ateşi bile bu karı eritemezdi. Kar da benim gönlümdeki ateşi söndüremezdi. Benim aşkım gibiydi bu kar; fakat sahipsiz köpekler onu kirletiyorlardı. Gizemli, sert, yumuşak, inatçı ve korku dolu bir kar.

Hîwa çürümüş bir ilmik gibiydi, ağır çelişkilerinin altında koptu, örgütlenme tespihi için olgunlaşmamış bir ipti, tane tane döküldü. Birkaç dostum arkadaşım etrafıma doluştular.

- *Gel komünistlerin bağrı bizim için açıktır. Onlara katılalım, gençleri Moskova'ya götüreceklerini söylüyorlar!*
- *Barzan daha yakın.*
- *Biz Kızıl meydana gideceğiz, sıcakkan gibi kızıl bayrağın altında umutla yaşayacağız.*
- *Ben kan partisine katılacağım.*

Sadiq Behadîn bir imam gibi bana öğüt veriyor ve diyordu: "Badîn deli olma, yazık sana, sen okumuş birisin, Kürtlerin ihtiyacı olan şey kandan ziyade bilgidir."

- *Tüfeğin namlusu bilgiden daha gerçektir.)*

Bir ideoloji olarak milliyetçiliğin siyasal amaç ve hedefleri vardır. Ekonomiye, topluma ve kültüre dair söyleyecekleri vardır. Kendi ekonomik kaynaklarını ve yaşam biçimini korumak ister. Milliyetçiler bu olmadığında ise mücadele etmeyi bir hak olarak görür. Bunun içinde ulusun bütün fertleri bu mücadeleye dâhil edilmeli, aralarındaki kardeşlik ve dayanışma bilinci daha da pekiştirilmelidir (Smith, 1994: 147). Bu nedenle milliyetçiler için sağ veya sol ideolojiler önemli değildir. Önemli olan şey ulusun bütün fertleri arasında dayanışma ağlarını örmektedir. Bir toplumsal gruba yönelik olan baskı o grubun bütün üylerini ayrım yapmaksızın kapsar. Bu grubun üyeleri arasındaki bireysel farklılıkalar tamamıyla yok olup gider. Bir işçi her ne kadar zor olsa da teorik olarak kendi sınıfsal durumunu değiştirebilir fakat aynı şey kolonize edilen halklar için söylenemez. İşçi, burjuva veya farklı bir sınıfsal durumda olmanızın bir önemi yoktur. Hiçbir şey sizin kolonize edilmiş olduğunuz gerçeğini değiştiremez; çünkü kendi ulusunuzu değiştirme imkân ve olanağınız yoktur (Memmi, 2003: 117-118). Badîn bu nedenle Hîwa içerisindeki sağ ve sol çekişmelerini anlamsız görür. Onun için önemli olan şey kendi ulusu ve ülkesidir. Barzan Moskova'dan daha yakındır onun için. Badin şiddeti özgürleşme yolunda bir araç olarak görür; çünkü sömürge her ne yaparsa yapsın sömürgecisi ile yüzleşmekten kaçamaz. Bu karşılaşmada silaha başvurmak zorundadır. Şiddet praksisi ile özgürleşmeye çalışması onun tarihsel görevi olacaktır (Fanon, 2007: 54). Badîn bu amaçla Barzanilere katılır babası Şeyh Mahmut'un, o ise Barzanilerin safında savaşır. Barzaniler savaşta büyük başarılar da sergilerler fakat en sonunda aşiretlerin bazıları para karşılığında bazıları da korkudan dolayı Barzaniler'e ihanet ederler. Bu koşullarda savaşı sürdürmenin zor olduğunu kavrarlar (Barzani, 2006: 131). Milliyetçiler sürekli bir şekilde halkı ulusal mücadeleye davet ederler. Bütün ulusu egemene karşı birleştiren yegâne şeyin şidddet araçları olduğunu düşünürler. Şiddet araçları ezilenlere özgüven sağlar, onlara kendi benliklerini tekrardan hatırlatır, halkı birleştirmeye çalışır; ama karşılarında kabile şeflerini görürler. Kabile şefleri ulusun birlikteliği önünde en önemli engeldir. Sömürgeciler bu kabile şeflerini bir şekilde destekleyip ulusun arasında var olan çelişkileri güçlendirip derinleştirmeye çalışırken ulusalcı güçler ise ulusal birliğin önünde engel olarak gördükleri bu kabile şeflerini ortadan kaldırmaya çalışırak ulusu bütünleştirmeye çalışırlar (Fanon, 2007: 86). Ulusal kimlik inşa etmek ulusun farklı

toplumsal gruplarını uzlaştırmayı da gerektirir. Sözgelimi Almanya'da geçmişte var olan farklılıklar bir ölçüde görünmez hale gelmiştir. Kır ve Kent arasındaki ayrım ortadan kaldırılmıştır. Ulusun farklı toplumsal grupları Napolyan savaşlarında olduğu gibi yurttaş orduları çatısı altında bir araya gelerek ortak düşmana karşı mücadele etmişlerdir (Calhoun, 2007: 111-112). Milliyetçiler için köylüleri, tüccarları, sanatçıları ve işçileri gibi toplumun farklı kesimlerini bir araya getirmek önemlidir; çünkü bu toplumsal grupların politik açıdan birbirleri ile yakın ilişkileri yoktur. Milliyetçiler bu toplumsal grupların arasında var olan ekonomik çelişkileri görmezden gelerek onları ulusalcılık potasında eritmeye çalışırlar. Bunun başarıya ulaştığı yerlerde halkın toplumsal devrimden ziyade milliyetçiliğe meyilli olduğu anlamına gelir (Watson, 1977: 9-10). Halk ulusal mücadeye katılıp başarıya ulaştıkça yegâne kurtarıcısının kendisi olduğunun fark edecektir (Fanon, 2007: 87). Ancak bu Irak Kurdistan'ında o dönem en azından gerçekleşmemişti. Aşiretler ulusal çıkarları değil kendi çıkarları ekseninde düşünüyorlardı. İran'da da durum çok farklı değildi

İran Kürdistan'ı siyasal ve bölgesel olarak egemenler tarafından bölünmüştü. Bu bölünmüşlük ise çok eski tarihlere dayanıyordu. Pehlevi döneminde başlayarak Kürtlerin yaşadıkları coğrafyalar farklı eyaletlerin parçası yapılarak idari ve mali olarak kendi kendini yönetmesine izin verilmemişti; fakat bu parçalı durum Kürtlerin etnik ve dilsel olarak bölünmesine yol açmamıştı. Bunun en temel nedeni Kürtlerin ötekilere karşı kendi dil ve kültürünü koruma içgüdüsü ile hareket etmiş olmalarıydı. Öteki ile karşılşama süreci aynı zamanda İran'da Kürt milli kimliğinin oluşmasına da neden oldu. Egemen olan iktidar Kürtlerin dil ve kültürünü baskı altına almaya başlamıştı. Kürtler de bu dil ve kültürel haklarını elde etmek için bir mücadele içerisine girmişlerdi, bu nedenle bu siyasal sürecin sonunda, daha önce etnik bir topluluk olan Kürtler milliyetçi bir söylem ve pratik geliştirmeye başladılar. Bir etnik topluluk tarih sahnesine siyasal bir topluluk olarak çıkmak istediğinde belirli bir ideolojiye sahip olması gerekir ve bu etnik topluluğu harekete geçirecek ideoloji de milliyetçiliktir. Milliyetçi ideoloji etnik topluluk için bazı haklar talep eder. Bunu elde etmek için de güç ister yani topluluk iktidar sahibi olmalıdır (Vali, 2010: 15-16). İran'da bu iktidar ilk defa Mahabad Cumhuriyeti'nin kurulması ile elde edilmişti. Mahabad olayı sadece İran Kürtleri için değil bütün Kürtler için önemli bir olaydı; çünkü Cumhuriyet'e İran

dışından da destek gelecekti. Kürtlerin özgürlük özlemlerinin ilk defa gerçekleşme umudu belirmişti.

Badîn Barzaniler ile birlikte Mahabad'a gelir. Bu arada İran'da milli duygular hat safadadır. Bununla beraber toplum daha çok aşiret ilişkilerine göre düzenlenmişti. Aşirete bağlılık esastı. Aşirette tabandan tavana dikey bir şekilde kendi içinde sağlam bir organizasyona sahip olan bir örgütlenme biçimi vardı. Cumhuriyetin kuruluşunda aşiretler de en az Kürt milliyetçileri kadar aktif rol aldılar. Mameş, Debûkrî, Zerza, Mengûr, Herkî, Celalî ve Şikak aşiretlerinin liderleri Cumhuriyet kurulmadan önce JK'ye olmuşlardı. JK'nın aktif birer üyesi haline gelmişlerdi. 1945 yılında nerdeyse bütün aşiretlerin liderleri JK'ye üye olmuşlardı. JK sadece İran'da değil farklı coğrafyalarda yaşayan Kürtler ile de bir şekilde ilişki içerisine giriyordu (Emin, 2019: 82). JK'ye üye olanlar farklı toplumsal sınıflardan gelmelerine rağmen büyük çoğunluğunun temel motivasyonu milliyetçilikti. Bu motivasyonu Cumhuriyet'in ordusunda da görmek mümkündür. Cumhuriyetin ordusu 1940'larda Irak ordusundan ayrılan Kürt Milliyetçisi subaylar ile aşiret liderlerinden oluşuyordu. Bu ordunun dört genarelinden üçü aşiret lideriydi. Aşiret savaşçıları para almıyorlardı ve Cumhuriyet'ten ziyade liderlerine bağlıydılar. Bu da özünde cumhuriyetin milliyetçi ideolojisi ile çatışan bir durum ve Cumhuriyet'in en zayıf noktasıydı. Aşiret güçleri ile düzenli ordu arasında var olan bu güç dengesizliğini ise 1945 yılında Mahabad çevresine gelerek yerleşen Barzaniler dengelediler. Barzanilerin yaklaşık olarak 2000-3000 kişilik bir gücü bulunuyordu. Bunların liderliğini Mela Mustafa Barzani yapıyordu. Barzani'nin örgütlenme biçimi bir ölçüde aşiret bağlarına dayanıyordu ve bu Mahabad'da var olan bazı aşiretleri kızdırıyordu. Aynı zamanda Sovyetler de bu güce karşı çıkıyordu; ancak bu güce Qazi Muhammed güvendi. Barzaniler Cumhuriyetin savunulmasında aktif bi rol aldılar. Düzenli ordunun bu çok parçalı yapısı sorunlar yaratıyordu. Aşiretlerin kendi aralarındaki çekişmeleri orduya da yansıyordu. Aşiretler birlikte ortak operasyon yapmayı reddediyorlardı. Bu da Cumhuriyeti hem askeri hem de siyasi olarak zayıflatıyordu (Vali, 2010: 114-120).

Modern toplumda düzenli ve sürekli ordu'ların kurulması yeni bir olgudur. Bu ordu her zaman savaşa hazırlıklı konumdadır. Gelenekel toplumlarda ise durum böyle değildir. Merkezi bir ordu olsa bile, feodal beyler ve yağmacı güçler bu toplumların

bölünmüş karakterinin bir işaretidir (Giddens, 2008: 27-28). Fanon'a (2007: 124) göre böyle bir durumda geçmişte birbirlerine düşman olan aileler ulusal bilinci verdiği coşku ile barışıp aralarında var olan düşmanlıkları unuturlar. Mahabad'da yaşanan şey buydu. Aşiretler kendi derin çelişkilerini geçici de olsa bir tarafa bırakmış gibi gözüküyorlardı. Cumhuriyet'in getirdiği bu milliyetçi coşku bütün bu çelişkileri geçici bir süreleğine de olsa görünmez kılıyordu.

Memmi (2003: 147) kolonize edilmiş halkların onları tatmin edecek tarihleri ve toplumsal kurumları olmadığını söyler. Gerçekten potansiyeli olan toplumsal kurumlarda kolonyalistlerin kendi mükleri haline getirilmiştir. Bu toplumsal kurumlar genelikle bir devletin ihtiyaç hissettiği okul, ordu ve benzeri kurumlardır. Siyasal bir ajandaya sahip olan milliyetçi ideolojinin temel amacı ulusun çıkarlarını daha iyi bir noktaya taşımak için bu toplumsal kurumları inşa etmektir. Bunların inşa edilmesi için ulus bağımsız bir devlete sahip olmalıdır ve bu devlet ulusun bütün üyelerini kendi sınırları içine alan bağımsızlık söylemi açısından koloninin kendi kendini yönetme imkân ve kabiliyetine ulaşması anlamına gelir (Ashcroft, Griffiths ve Tiffin, 2013: 144). Milli kimlik bu nedenle bir vatanın olmasını arzular. Bu vatanda yasalar ve kurumlar ile oluşturulmuş kendine ait siyasi bir iradenin var olduğu bir vatandır. Bu siyasal irade bu topluluğun üyelerinin ortak arzu ve isteklerinin cisimleştiği bir iradedir (Smith, 1994: 26).

Kürt milliyetçileri Mahabad'da bütün bu toplumsal kurumları kendi devletlerini çatısı altında örgütlenmeye başlamışlardı. Qazi Muhammed Cumhuriyeti ilan ederken Kürtlerin artık uzun süren uykularından uyandığını ve diğer uluslar gibi kendi kaderini tayin hakkı olduğunu söyleyerek konuşmasına başladı. Cumhuriyet'in ilanı Kürtler arasında büyük bir sevinç dalgası yarattı o gün Mahabad adeta bir bayram yerine dönüştü (Aegleton, 1989: 154-156). Mahabad'da Kürtler İran devletinin bütün temsilcilerini ülkeden göndererek Kürdistan bayrağının göndere çektiler, Cumhuriyet'e bağlılık yeminleri edildi, vergiler toplanmaya başlandı. Eğitim faaliyetlerine ağırlık verilerek, Kürtçe yayıncılığın gelimesi sağlandı. Birçok dergi yayın hayatına başladı radyolar kuruldu, bir Kürdistan sineması kurulmaya çalışıldı; ama başarıya ulaşılamadı. Milli Kütüphane kuruldu bunun yanı sıra Kürt dilinin geliştirilmesi için de birçok faaliyet yapıldı. Özetle Kürtler, Mahabad'da kültürel

açıdan bir Rönesans dönemi yaşıyorlardı (Emin, 2019: 159-186). Bu işleri düzenlemek için hükümet ve bakanlıklar kuruldu. Kürtler artık kendi kendilerini yönetiyorlardı. Bütün bu olaylar Mijabad'da anlatılır. Badîn bu ortamda silahı bir kenara bırakmış öğretmenlik yapmaktadır. Bu kültür ortamında dönemin Kürt ulusal marşının şairi olan Hêjar gibi birçok kişi ile tanışma fırsatı elde eder. Cumhuriyet onun varlığı ile adeta özdeşleşmiştir. Cumhuriyet'in geleceği de onun geleceği gibi belirsizdir. Zaten Mahabad'ı anlatığı romanın Mijabad olmasının temel nedeni budur. Mahabad sisin şehridir. Mijabad da sisin şehri anlamına gelir yani belirsizliğin. Badîn, Cumhuriyet kurulmuş olmasına rağmen bu belirsizliği zihninden söküp atamaz ve aşağıdaki şiiri yazar:

Ez û tu ne Mehabad

Ne xewa te tê

Ne jî jimartina stêrkên te diqede

Bîna qerenfîlan ji êvarên te yên şil tê

Bîna te ji qerenfîlan tê

Kolanên te, bi hêsrên serê sibehan têne pêçandin

Te giriyê sibehan dîtiye Mehabad?

Gelo çi dibêje Sablax ji vê şeva lal re?

Hoo şarê xilmaş

Xewnên te di xelekên werîsan re derbas dibin

Mij te radîmûse, kolan bi kolan

Lûtke bi lûtke

Û dinale

Kî mija te ramûse?

Di pencereyê re li nalîna mija te guhdar dikim

Îşev…

Bihareke bi bîn û xwîna bayê sehere şûştî

Li dergehên te dide

Hooo komara sêwî

Kê hûnane ji bo te ev jan?

Kê rêsane ji bo te ev şevên bêxewiyê?

Kê di çavên te de qerenfîl û darçîn çandine?

Kê di bejna te de bihar serjêkirine?

Kê tu dayî ber barana werîsan?

Bîranînên min, di kolanê te de

Weke berrûyên Amêdiyê têne hêran

Kolanên te min bêhiş diavêjin her meydanê

Xerîb im ez di van kolanên te de

Mîna vê komarê di nava komaran de

De biçîne stêrkên bîranînên min bi dasên şevên bêxewiyê

Giyanê min

Bikê xaliyek

Bila pêxwasên te

Li ser bibûrin

Giyanê min e ji xewnên bi mij hatiye ristin.

Mija te ye ji giyanê min hatiye ristin (Dost, 2012: 27-28)

(Mahabad benim ve sensin

Ne senin uykun gelir

Ne de yıldızları sayışın biter

Islak akşamlarında karanfil kokusu gelir

Sokakların sabahın gözyaşları ile sarılır

Sen sabahın ağlayışlarını gördün Mahabad?

Acaba Sablax o dilsiz geceye ne söylüyor?

Ey uykulu şehir

Rüyaların yuvarlak ilmiklerin içinden geçiyor.

Sis sokak sokak seni öpüyor

Tepe tepe

Ve inliyor

Kim senin sisini öpecek?

Pencereden sisinin inleyişlerini dinliyorum

Bu akşam

Kokulu bir bahar ve yıkanmış sabah serenin kan kokusu

Kapına vuruyor

Ey öksüz Cumhuriyet

Kim senin için bu sızıyı ördü.

Kim senin için bu kimsesiz geceleri eğirdi?

Kim gözünde karanfil ve tarçınları ekti?

Kim senin boynunda baharları kesti?

Kim seni ilmiklerin yağmuru altında terk etti?

Hatıralarım senin sokaklarında

Amêdiye meşe palamutları gibi öğütülüyor

Sokakların beni akıldan yoksun bir şekilde her meydana atıyor

Sokaklarında bir yabancıyım

Aynı Cumhuriyetler arasında yalnız olan bu Cumhuriyet gibi

Hatıralarımın yıldızlarını uykusuz gecelerin orakları ile biç

Ruhumu

Bir halı yap

Kimsesiz yoksulların

Üzerinden geçsin

Sislerden örülmüş hayallerim ruhumdur benim

Senin sisindir benim ruhumdan örülmüş.)

Mahabad Kürt Cumhuriyet'i halkın desteğini alsa da bu desteği ülkenin diğer yerlerine taşıyamadı. Özellikle de ülkenin kırsal kesimleri cumhuriyetin milliyetçi ideolojisi ile tanışamadı. Urmiye, Hoy ve Salmas gibi yerler ise zaten Azerbaycan hükümeti tarafından yönetilmeye devam etti. Bu durum Cumhuriyetin Kürt toprakları üzerinde hükümranlık iddiasını boşa düşürüyordu; bu nedenle de milliyetçi ideoloji gittikçe etkisini yitiriyordu (Vali, 2010: 94-95). Bir diğer dezavantaj aşiretlerin etksiyidi. Qazi Muhammed aldığı kararlarda bağımsız davranmıyordu. Cumhuriyet her ne kadar modern bir devlet görünümü verse de kararlarını, Ömer Han Şikak, Reşid Bey ve Molla Mustafa Barzani gibi aşiret liderlerine danışarak alıyordu. Cumhuriyet'teki görev dağılımı bu aşiretler arasındaki güç dengesi göz önüne alınrak yapılıyordu; bu nedenle de yönetimde br şekilde yine aşiret liderlerinin etkinliği oluyordu (Aegleton, 1989: 169). Aşirete bağlılık Cumhuriyet'e bağlılığın çok ötesindeydi. Sadece Mahabad'da durum böyle değildi. Genel olarak Kürtler kendi aşiretlerine ve aşiret reislerine ölümüne bağlıydılar. Bu bağlılık oranı zamanla değişmek ile birlikte seküler ya da milliyetçi liderlere bağlılık konusunda ise aynı şey söylenemezdi (Jwaideh, 2009: 72-73).

Geleneksel aşiret toplumu kendi üyelerini milliyetçi bilince dayanmadan da mobilize etme gücüne sahiptir. Burada aşiret liderleri daha geniş bir iktidar alanı isterler ve bu Anderson'un hayali cemaatinden farklıdır; çünkü bir ulusal bağımsızlık

talebi yoktur. Kürt milliyetçiliği bu şekilde (face to face) başlamış daha sonrasında ise hayali edilmiş bir toplum olarak kendini örgütlemişlerdir. Toplumsal ve ekonomik koşullar bu geleneksel toplumsal yapıyı ortadan kaldırıp ulusal kimliği zorunlu hale getirmiştir. İran'da özellikle bu şekilde gelişmiştir (Kamali, 2003: 12-13). Cumhuriyetin kurucuları aşiret liderlerinin cumhriyete ve milliyetçi ideolojiye düşman olduklarını biliyorlardı. Bazı aşiretler İran hükümeti, İngilizler ve Amerikalılar ile çalışarak Cumhuriyet'e ihanet ediyorlardı. Qazi bunları sert bir şekilde uyardı ve onları Cumhuriyete bağlılığa davet etti (Vali, 2010: 111); ama bu çabasında başarılı olamadı

Fanon'a (2007: 106) göre ulusal mücadelede batılılaşmış aydınlar ile kırsal feodal beyler arasında var olan çelişkiler oldukça derindir. Kırsal feodal beyler çoğunlukla sömürgeciler tarafından desteklenir. Seküler aydınlar her ne zaman bu kesimlere ulaşmaya çalışırlarsa, sömürgeciler buna engel olmaya çalışacaklardır; Çünkü bu aydınların düşüncelerinin kendi iktidarları için ne kadar kötü olabileceğini bilirler. Mahabad olayında bu çelişkiler giderilemedi. Aşiretler kendi çıkarlarını ulusun çıkarlarının üzerinde görüyorlardı. Sonuç itibariyle Cumhuriyet'teki belirsizlik devam ederken halk aşirete ve ulusa bağlılık noktasında git geller yaşıyordu ve en nihayetinde aşirete bağlılıkları baskın gelecekti. Roman'da bunun en önemli örneği Kerîm'i Şikakî'dir. Sovyetler'in çekilişi ve ardından Azerbaycan'ın düşmesinden sonra belirsizlik yavaş yavaş kaybolur. Aşiretler birer birer Cumhuriyet'ten desteklerini çekerler:

> *Ji Kerimê Şîkakî nameyek kete deste min, siwarên şikakan êdî kêm li virtêne xûyakirin, çendek dixwazin bi Barzanî re bimînîn û hinekji wan ji keçen mehabadiyan zewicîne û bêgav mane ku li vir bimînin, wekî din hemî Şikakî çûne warê xwe, tu dibe ev der bo wan warê kozê bû, êdî zivistan e dê bere xwe bidin germiyanan! Ne komar û ne Kurdîstan, hîç di bala wan de nebûn, tene hatin pezê xwe çêrandin û çûn! Ne tene ew, lê gelek ji êlên din jî koç dikin, ew dibinin ku êdî qelsî diherike rehên komarê û ecem ji dil dixwazin vê xakê zeft bikin, tirsa min ew e ku pêşbîniya kalkê min rast derkeve û ev komar li ber pifekî navnetewî bi hewa bikeve! (Dost, 2012: 225)*
>
> *(Kerimê Şîkakî'den mektup aldım, Şikak süvarileri artık buralarda pek görülmüyorlar, bazıları Barzaniler ile kalmak istiyorlar bazıları da Mahabadlılar ile evlenmiş çaresizce burada kalmak zorunda kalmışlar. Bunların dışında bütün Şikaklar yurtlarına geri döndüler. Zannedersin ki burası onlar için sadece bir barınaktı kış geldi ve artık sıcak diyarlara göç etmeleri gerekiyordu! Ne Cumhuriyet ne de Kürdistan hiç ilgilerini çekmiyordu, sadece sürülerini otlatıp gittiler! Sadece*

onlar değil diğer aşiretler de göç ediyor. Onlar artık Cumhuriyet'in damarlarında zayıflığın dolaştığını görüyorlar ve acemler de bu toprakları ele geçirmek istiyorlar. Korkum odur ki dedemin öngörüleri doğru çıksın ve bu Cumhuriyet uluslararası bir üfürme ile havaya uçup gitsin!)

Bir etnik topluluğu birbirine bağlayan diğer şey de dayanışma duygusudur. Topluluk zor zamanlarda birbiri ile dayanışma içerisinde olmalıdır (Smith, 2002: 56); fakat Mahabad olayında bu gerçekleşmedi. Her bir aşiret kendi başının çaresine bakmaya çalıştı. Bu özünde Kürtlerin henüz bir ulus olamadığının işaretiydi. Fanon (2007: 50-51) sömürgenin sömürgeci ile yüzleşmeye cesaret edemediği durumlarda içindeki şiddet hırsını yanı başındaki kardeşlerine yönelttiğini söyler. Kabileler arası savaşlar artarak devam eder. Sömürgecinin varlığı unutulur sanki hiçbir şey yokmuş tarih olağan seyrinde devam ediyormuş gibi yapılarak yaşamına devam etmeye çalışır. Gerçekten de Mijabad'da olan bir şeydir. Cumhuriyet düşerken Şîkaklar hiçbir şey olmamış gibi kendi eski yerlerine geri dönüp eski yaşamlarına ve kabile savaşlarına devam ederler. Onlar için vatan Kürdistan değil Şikaktır. Badîn Müjde ile konuşmak için gittiği Şikak'ta Emerxan ona her aşiretin kendi çıkarına baktığını, kendi aşiretinin bu paylaşımda payını alamayacağından korktuğunu söyler. Badîn ona Cumhuriyet'in ona ihtiyacı olduğunu söyler; ama o aldırış etmez. Kafasını sallayıp artık çok geç olduğunu söyler (Dost, 2012: 216). Memmi'ye (2003: 145) göre kolonize edilmiş toplum ulusal bir bilince sahip olmadığı için kendi tarihini de geleceğini de kavrayamaz. Geleceğin sadece pasif bir alıcısıdır. Emerxan bu açıdan önemlidir. O ve diğer aşiret liderleri açısından tek gerçeklik ulusal gerçeklikleri değil kendilerinin ve aşiretinin gerçekliğidir. Sonuç itibariyle Cumhuriyet çöker. Barzaniler önce Cumhuriyeti savunmaya karar verirler; ama en sonunda onlar da çekilirler. Qazi Muhammed halka söz vermiş bir aydın olarak Mahabad'ı terk etmez. Bu şekilde İran ordusunun halka zülmetmesini engelleyeceğini düşünür. Qazi yargılanıp idam edilir. Mijabad onun ölümü üzerine kuruludur. Romanın başlarından beri ilmik önemli bir simge olarak karşımıza çıkar. Gökyüzünden sürekli ilmikler yağar ilmikleri sadece Badîn görür:

-*Te jî dît?*

- *Çi?*

-Barana Werîsan!

-Tu hîşyar bûyî?

-Mehabadî hemû hişyar bûn, temaşe dikirin.

Müjdeye bersiv da û ji nişkê ve kire qîrîn: "Badîn!" Ev çi bi stûyê te hatiye?

- *Min deste xwe da stûyê xwe şopa werîsekî ziravik diêşiya, min fam kir ku tiştê min duh dît ne xewn bû, dema ku min dît werîsek li stûyê min tê gerandin û zimanê min tê ku ji ji gewriya min derkeve min newêribû ez bûyerê jê re qise bikim, min got: "Min di xew de stûyê xwe gelekî xwerandiye, neynûkên min dirêj bûne."*(Dost, 2012: 24)

- *(Sen de gördün mü?*
- *Neyi?*
- *İlmik yağmurunu!*
- *Sen uyanık mıydın?*
- *Bütün Mahabadlılar uyanıklardı, izliyorlardı.*

Müjde cevap verip aniden çığlık attı: "Badîn!" Boynuna ne oldu?

- *Elimi boynuma götürdüm ince bir ilmiğin acıyan izi vardı, anladım ki dün gördüğüm bir hayal değildi, boynuma bir ilmiğin dolandığını ve dilimin damağından dışarıya fırladığını gördüğüm vakit bu olayı ona korkudan anlatamadım ve dedim ki: "Uykuda boynumu çok kaşıdım, tırnaklarım uzamış.)*

Kürtler arasıdaki bölünme ve parçalanma onların siyasal başarısızlıklarındaki en temel problemlerinden biridir. Mahabad Kürt Cumhuriyeti'nin başarısızlıkla sonuçlanmasının altında yatan da yine bu nedendi. Bir yanda geleneksel liderler bir yandan da Kürt aydınları arasında var olan çekişmeler buna neden oldu (Jwaideh, 2009: 501-502). Bununla beraber Mahabad Cumhuriyeti ilk defa milliyetçi ideoloji sayesinde devlet aygıtı ile özgürlüğü deneyimledikleri bir olgu olarak Kürtlerin kolektif bilincinde önemli bir yer edindi. Qazi Muhmammed bütün milliyetçi Kürtler açısından, bunun başarılmasını sağlayan önemli bir lider olarak görüldü; çünkü özgürlük milliyetçiler açısından güvenlik ile eş değerdir ve bunu sağlayabilecek yegâne araç da devlettir; bu nedenle de milliyetçiler devleti elde etmek için bir ölüm kalım mücadelesine girerler. Söz gelimi Barzaniye göre özerklik bir başka deyişle ulusun kendi kaderini tayin etmesi güvenlik ile eş anlamlıdır. Kürtlerin kendilerine ait

bir bölge ve bölgeyi koruyacak bir orduya sahip olması anlamına geldiğini söyler. Bu kabul edilmediğinde ise Kürtler mücadele edeceklerdir (Schimdt, 1977: 95). Mahabad'da bu olgu geçici olsa da gerçekleşmişti. Milliyetçilik açısında dünyada her biri farklı bir kadere sahip olan milletlerden oluşmaktadır. Milletin kaderi onun siyasal ve toplumsal gücüne bağlıdır; bu nedenle bütün herşeyin ötesinde millete bağlılık esas olmalıdır. İnsanlar sadece bir milletin üyeleriyseler eğer özgür olabilirler ve dünya barışı ancak her bir ulus özgür ve güvenlik içerisinde yaşıyorsa eğer gerçekleşebilir (Smith, 1994: 121). Kürtler ilk defa bir devlet çatısı altında bilinen tanınan bir özne olarak yaşamlarını sürdürdüler. Bir öteki olmadan aşiret liderleri aracılığıyla olsa bile kendi kendilerini yönetiyorlardı ve orduları vardı. Kendi dillerinde eğitim alabiliyorlardı. Cumhuriyet başarısız olsa bile Cumhuriyet'in bu kısa ömrü aslında, Kürt milliyetçilerine ne yapmaları gerektiği ile ilgili dersler veriyordu. Mahabad deneyimden günümüze kadar Kürtlerin tanınma için giriştikleri mücadele günümüze kadar devam etmektedir. Bu mücadeleye katılanlar arasında ise yeni bilinç biçimleri açığa çıkacaktı; çünkü özgürlük mücadelesi tek bir yanla sınırlı kalmazdı. Bu yeni bilinç biçimini temsil edenler kadınlardı. Bir sonraki bölümde Çidem Baran'ın Lerizînên Tenêtiyê adlı romanında. Kürt kadınları ve onların tanınma mücadelerine değinilecektir.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
LERIZÎNÊN TENÊTIYÊ, FEMİNİZM VE ÖZGÜRLÜK

Mahabad Kürt Cumhuriyeti'nden sonra yani 1945-1975 yılları arası kolonizasyonun çözülüşünün zirve yaptığı yıllardır. Bu dönemler arasında Çin devrimi ve Kore Savaşı meydan geldi. Hindistan gibi büyük ülkeler özgürlüklerini elde ettiler. Kolonyal ilişkilerin kırılması ile birlikte yeni bağımısız devletler kuruldu. Bu devletlerden beklenen şey milliyetçi ideolojilerine dayanarak emperyalistlere karşı mücadele etmeleridi; fakat bu böyle olmadı. Her bir ulus kendi burjuva kapitalist devletini inşa etmeye girişti (Ahmad, 2000: 39-42). Ulusal bilincin gelişmesine paralel olarak aydınlarda daha özgüvenli bir şekilde edebi ve kültürel eserler yaratacaklardır. Yazarlar artık halkın yazarı olacaklardır. Bu aynı zamanda ulusal edebiyatın ortaya çıkışının işareti de olarak düşünülebilir. Bu bir ölçüde savaş edebiyatı olarak da adlandıralabilir. Bir yandan ulusal bilinçten etkilenirken bir diğerden yandan da onu biçimlendirirler. Bir halk bütün toplumsal sınıfları ile bu savaşın içerisine dâhil olmuştur (Fanon, 2007: 222). Bu sayede ulusal özgürlük mücadeleri bir yandan kendi egemenlerine karşı mücadele ederken bir yandan da kendi iç egemenlik ilişklerini görme imkânı elde etmişlerdir. Bu haliyle bu halkların edebi ve kültürel nesnelerine de yansımış ve yeni konular işlenmeye başlanmıştır.

Üçüncü Dünya edebiyatlarında Jameson'un (2008: 365-397) tanımladığı şekilde milliyetçiliğin temel bir önemi vardır elbette; ama kolonize edilen halklar artık kendileri ile ilgili sorunlara da yöneliyordular. Aijaz Ahmad Jameson'nın Üçüncü Dünya edebiyatlarına yönelik tanımlamalarına karşı çıkması bu açıdan önemlidir. Jameson bütün Üçüncü Dünya metinlerinin ulusal bir alegori şeklinde okunması gerektiğini iddia ediyordu. Ahmad'in üzerinde durduğu anahtar kelime ise bütün ve zorunlu kelimleridir. Ahmad'in kendisi de Jameson gibi Marksisttir; ama o bu ifadeler karşısında şaşırır. İlk olarak Jameson'un sadece bir tanımlama yaptığı iddasına şüpheyle yaklaşır ve ardından Birinci, İkinci ve Üçüncü Dünya tanımlamaların tam olarak her ülke için uygun olmayacağını söyler. Hindistan buna örnektir. Daha sonra

da Üçüncü Dünya ülkelerinin tek bir ideolojiye sahip olduğu gibi anlatışını eleştiririr. Oysaki bu ülkelerde, Sosyalizm, İslamcılık ve Milliyetçilik gibi farklı ideolojiler de vardır. Bununla beraber bu ülkeler kültürel olarakta homojen bir yapıya sahip değillerdir; bu nedenle de Jameson'ın Üçüncü Dünya da tek bir anlatı formu varmış gibi ifadesi yanlış görür. Bunun aksine Ahmad 1935-1947 yıllarındaki Urdu romanlarında ulusalcılık dışında birçok farklı konu işlendiğini söyler. Bunlar feodallerin barbarlığı, cinayetler, tecavüzler, mistik dini dayanışma, köylü ve burjuvaların yaşamları gibi birçok farklı sosyal konular işlenir. Anti kolonyal temalar bu romanların içinde bir şekilde yer edinmiş olabilir; fakat bu temaların, özel ve egemen bir konumları yoktur. Bir edebi metni belirleyen birçok farklı neden vardır ve bunlar sadece Üçüncü Dünya ve Birinci Dünya metni diye tanımlanamazlar. Bu nedenle herhangi bir ulusal edebiyata yönelik bu genelleştirici yaklaşımlar özünde yanlıştır.

Kolonyalizm birçok yeni sorun var etmek ile birlikte Üçüncü Dünya halklarının eski sorunların görmesini de sağlamıştı. Kolonyal durum birçok ülkede resmi olarak son bulsa da kadınların, işçi sınıfının ya da köylülülerin yaşam koşullarında doğrudan bir değişim meydana gelmedi. Kolonyal süreçte bu çelişkiler sadece göz ardı edilmişti (Loomba, 2000: 29). Milliyetçiliğe özcü yaklaşımlar genelde ulusu kendi içerisindeki, çelişkilerini görmezden gelerek ulusu, bir bütün olarak görmeye meyilli oldukları için bu sorunları görmezden geldiler. Ulusal öz kendinde zorunlu olarak verilidir gibi düşünülür. Birçok kişi için bu kültürel olgular tarihin eski zamanlarından beri vardırlar. Özcü yaklaşımların bireyden beklediği bu kültüre tabi olması, ona uyması ve yaşamını bu öze göre şekillendirmesidir; ancak bu sorunlar gün geçtikçe daha çok görünür hale geliyorlardı (Calhoun, 2007: 26-27). Bir ideoloji olarak milliyetçilik saf bir ideoji değildir. Farklı dönemlerde, Marksizm, Batıcılık ve Siyasal İslam gibi farklı ideolojiler ile de birlikte yürüyebilir veya onlar ile çatışma içinde olabilir (Bozarslan, 2005b: 42). Günün sonunda milliyetçilik daima ilerici ve birleştirici bir ideoloji olarak doğrusal bir seyir izlemez. Bazı durumlarda toplumun ilerici güçleri ile işbirliği yaparken bazen de onlar ile çatışabilir; çünkü milliyetçiliğin toplumsal yaşamda oynadığı rol o ulusun içinde var olan sınıfsal güçlerden ayrı düşünülemez ve bu anlayışın gelişiminde birçok farklı etken rol almış olabilir. Bunlar bu sınıfların oynadıkları tarihsel ve sosyopolitik birçok farklı rol olabilir (Ahmad,

2000: 11). Sözgelimi ulusu oluşturan ikincil sınıflar köylüler ve kadınlar için herhangi bir talepte bulunulması ulusun varlığına yöneltilmiş bir tehdit olarak görülebilir; çünkü ulus daha çok toplumun seçkinleri tarafından inşa edilir (Calhoun, 2007: 110). Üçüncü Dünya'nın ve siyah erkeklerin mücadelesi toplumsal iktidar ilişkilerini değiştirip dönüştürmeye yönelik değildi, daha çok kendi iktidarlarını kurmaya yönelikti; bu nedenle de ulusal kurtuluş mücadeleleri zafere ulaşsalar bile yeni durumda kadınların ve baskı altına alınmış grupların durumlarında bir değişim meydana gelmedi (Yuval-Davis, 2010: 210).

Kolonyalizm bu açıdan anti-kolonyal feminist hareketlerin de gelişmesinde etkili oldu. Çünkü hem kadınlar hem de kolonileştirilenler, emeklerinin sömürülmesini rasyonalize eden ideolojiler ile karşı karşıya kaldılar ve bu ideolojiler karşı mücadele etmek zorunda da hissettiler; ama aynı zamanda sadece bu ideolojilere karşı değil kendi toplumsal yapılarına karşı da mücadele etmenin gerekliliğini fark ettiler (Loomba, 2000: 61). Said (2016: 281). Batı sömürgeciliğine karşı gelişen direnişlerin başarıya ulaşması durumunda ezilen ulusun içinden baskıya ve adaletsizliklere karşı mücadele eden yeni toplumsal gruplar çıkabileceğini kolonize edilen kadınların bir yandan ulusal özgürlük mücadelesi verirken öte yandan da kendi içinde bulundukları durumun farkına vardıklarını söylerler. Kolonyalistler kadınların eğitilmesini kendileri için önemli görürken milliyetçiler ise kadını kolonyalistlerin kültürüne karşı koruma görevini üstlenmişlerdir. Kadınlar bu açıdan hem milliyetçiler hem de kolonyalistler tarafından nesneleştirilmiş sesleri kısılmış toplumsal bir grupturlar (Loomba, 2000: 249). Köleliştirilen sadece kadınların bir parçası oldukları uluslar değil bizatihi kadınların kendisidir. Kadınlar kendi uluslarının erkekleri tarafından da köleleştirilmiş, iki defa kolonize (Double colonization) edilmişlerdi. Kadınlar sadece kolonyalistlerin egemenliği altında değil aynı zaman da erkek egemen ataerkil toplumun da egemenliği altında yaşıyorlardı. Hem kolonyal güç hem de erkekler kadınlar üzerinde egemenlik kurmaya çalışırlar. Postkolonyal milliyetçilik ise bu durumu genelde görmezden gelir; bu nedenle de kadınların mücadelesi, ulusal ögürlük mücadelesi sona erse de devam edebilir (Ashcroft, Griffiths ve Tiffin, 2013: 89). Bazı durumlarda ise bu iki anlayış eş zamanlı bir şekilde de yürüyebilir.

Türkiye'deki siyasal Kürt hareketleri buna örnek olarak verilebilir. Kürtler açısından kolonizasyon süreci son bulmasa bile daha önce Bedirhaniler, Cemilpaşazadeler ya da Barzaniler gibi toplumun elitleri tarafından yürütülen ulusal mücadeleye yeni toplumsal sınıflar katılıyordu. Bunların başında da köylüler ve kadınlar geliyordu. Köylüler kır proleterleridirler. Sadece Lenin değil Mao Zedong ve HoŞiMinh gibi birçok komünist, ulusal ve toplumsal kurtuluş mücadelelerinde insan kaynaklarını köylülerden elde ettiler (Dumenil, Löwy ve Renault, 2011: 105). Köylüler ile birlikte kadınlar da kolonize edilen halklar arasında politik arenada daha da görünür hale gelmesi milliyetçi ideolojide zorunlu bir dönüşümü gerekli kıldı. Anti kolonyal milliyetçilikler kadınlara toplumsal alan açmak zorunda kaldılar. Kadınlar bu nedenle sömürge ülkelerde sömüren ülkelerden daha fazla politik alanlarda görünür oldular (Loomba, 2000: 252-253). Bununla beraber cinsel kimlikler modern dünyada diğer kollektif kimliklere nispeten daha zayıftırlar; bu nedenle cinsel kimlikler bir bilinç ve eylemliğe ulaşmak için öteki kimlikle ilişki içerisinde olmak zorunda hissederler (Smith, 1994: 17-18). Kürtler açısından olan şey buydu kendi ulusu için özgürlük isteyen kadınlar, bir yandan da bütün dünya kadınları için de özgürlük istemişlerdir. Bunu yaparken de kendi kültürel ürünlerinde sadece kolonyalistin baskısını değil, kendi egemenleri ile de karşı karşıya geldiler. Bu açıdan hem postkolonyalizmde hem de feminizmde söylem egemenin iktidarına yönelmiştir. Biri emperyal gücü öbürü de ataerkil söylemi yok etmeye yönelmiştir (Ashcroft, Griffiths ve Tiffin, 2013: 117). Bu aşamadan sonra Kürt hareketini motive edici ideoloji, milliyetçilik ile birlikte feminizmdi. Eagleton'a (1993: 25-26) göre feminist politika sadece kadının kimliğinin kabul edilmesi değildir. Dışsal olarak dayatılan bütün toplumsal zorunlulukların araştırılması ve bunların ortadan kaldırılmaya çalışılmasıdır. Kadınlar sadece kadın olmak için mücadele etmiyorlar. Onların mücadelesi bunun ötesinde bütün insanların özgürlüğü içindir; çünkü insanlık kadınların şahsında yara almıştır. Özellikle de Türkiye'de siyasal Kürt Kadının temel sloganı olan Kadın, Yaşam, Özgürlük (Jin, Jiyan, Azadî) bununla paralellik gösterir. Kürt kadını bugün sadece kendisi için değil neredeyse bütün dünya kadınları şahsında insanlık için özgürlük mücadelesini verdiğini düşünmektedir.

Her ne kadar Hegel kadınları kendi devletinin dışına atmış olsa bile onun fenomonoljisi feminist düşüncenin şekillenmesinde ise önemli bir rol oynamıştı.

Feministler, Hegel'in kavramlarını kendi amaçları için kullanıyorlardı. Fenamonolojinin özbilincin doğuşu ve yine efendi köle diyalektiği, tanınma için mücadele gibi pasajlar feminist felsefe için önemlidir. Simone de Beauvoir, Judith Butler ve Luce Irigaray gibi önemli feminist düşünürler kendi düşünsel geleneklerini Hegel okumaları ile şekillendirmişlerdir. Hegel okumaları bu nokta da önemlidir. Bu düşünürler Hegel okuyarak Hegel'e karşı ârgüman geliştiriyordu. (Hutchings ve Pulkkinen, 2010: 4-5). Judith Butler'in doktora tezi Fransa'da Hegelci Yansımalar adı ile basıldı. Antigonê'nin İddiası adlı çalışmasında da yine Hegel'e sıklıkla gödermeler yapar (Butler, 2007). Simone De Beauvoir Hegel'in Efendi Köle Diyalektiği'ni Le Deuxième Sexe (İkinci Cinsiyet) adlı eserinde yeniden kavramsallaştırdı ve kendi felsefesini Hegel'in düşünsel geleneğine dayandırdı (Werner, 2010: 195). Ona göre kadın tamamıyla erkeğe bağımlıdır. Erkek mutlak özne, kadın ise öteki cinstir. Kadının öteki cins olma olgusu neredeyse bilincin tarihi kadar eskidir. Hindistan, Roma ve Çin kültüründe bunu destekleyen olgulara rastlanabilir. Kadınların erkekler tarafından boyun eğdirilmesi Hegel felsefesi ile açıklanabilir (Beauvoir : , 1993: 17-18). Özetle feminist kuram ile Hegel'in görüşleri arasında kadınların dışlanışı açısından bir karşıtlık vardır; ama toplumsal ilişkiler, tanınma için mücadele ve Efendi Köle Diyalektiği açısından ise bir uzlaşma vardır. Kürtler açısından ise özellikle de son dönem modern Kürt romanlarında yeni bir efendi ve köle karşılaşmasına rastlarız. Bu sefer tanınma için mücadele edecek olan kadınlar olacaktır. Bu bölümde Çidem Baran'ın Lerizînên Tenêtiyê adlı romanını kadın özgürlüğü açısından inceleyeceğiz.

4. 1. ANLAMA AŞAMASI

4.1.1. Bakış Açısı

Romanda genel olarak Birinci tekil şahıs anlatısı kullanılır. Romanın ana kahramanı olan Şevîn'in kızına yazdığı mektuplarda başına gelen olayları anlatılır. Kızına hitaben yazdığı bu mektuplarda neden bu kötü duruma girdiğini anlatmaya çalışır.

> *Silav ey stêrka her ku diçe di dilê min de diçerirse, silav ey roja min a ku her dem dile min ronî dike. Silavên li ser rûyê erde geş ji bo te Stêra min.*

Ey pênûsa ku şahîdê nameya min binivîse, hestên min binivîse, hestiyariya min binivîse, bi nivîsê dilê min vala bike. Va ne rûpelên spî û va ye dilê min î ku ji hestan dike bifûre. Li min bibûre, ez bawerim ku a niha difûre jî. Binivîse da ku rûpelên jiyana min yên jantijî wenda nebin.(Baran, 2012: 9)

Selam ey gittikçe yüreğimde parlayan yıldız, selam ey her daim gönlümü ısıtan güneşim. Yeryüzündeki bütün berrak selamlar sana olsun Stêram benim.

Ey mektubuma şahit olan kalemim yaz, duygularımı yaz, yaz ki içim dökülsün. İşte beyaz kâğıtlar işte duygular ile dolup taşan gönlüm. Beni affet, inanıyorum ki şimdi taşısa bile. Yaz ki acılar ile dolu yaşamın sayfaları yok olup gitsin.

Anlatı genel olarak bu şekilde devam etse bile, anlatı zaman zaman üçüncü tekil şahıs anlatısına dönüşür. Şevîn susar onun yerine tanrısal anlatıcı konuşur.

Şevînê rûpelên nameya ku nivîsîbûn li gor rêza nivîsê kirin du beş. Her beşek di zerfekê de bi cih kirin. Bi sere zimanê xwe devê zerfan şil kir û ew qenc dewisandin. Devê komidîna li rex qeryole vekir, danî ser nameyên din yên ku nîvîsîbûn. Deve komidînê hêdîka girt. Bi çavên xwe yên melûl bûbûn çû ber wêneyê qîza xwe yê bi diwêr ve daleqandibû. Destên xwe bi ser mile pora wê ve bir anî, eniya wê maç kir. Lembe vemirand û xwe li ser qeryole li ser piştê ger kir. Çavên wê heya ji ber xwe hatin girtin ji wêneyê qîza wê yê ku daleqandibû qût nebûn. Piştî xewê zora wê bir, palikên çavên wê ji ber xwe ve hatin girtin û ket xeweke şîrîn (Baran, 2012: 63)

Şevîn yazdığı mektubun sayfalarını sırasına göre ikiye ayırdı. Her bir bölümü bir zarfa koydu. Dilinin ucu ile zarfları ıslatıpı iyice yapıştırdı. Karyolanın yanındaki komidini açıp yazdığı öteki mektupların üzerine koydu. Komidini yavaşça kapattı. Melül gözleriyle duvarda asılı olan kızının resmine doğru gitti. Ellerini kızının omuzlarına düşmüş olan saçlarının üzerinde götürüp getirip alnını öptü. Lambayı kapattı ve sırtüstü karyolaya uzandı. Gözleri kendiliğinden kapanana kadar gözlerini duvarda asılı olan kızının resimlerinden ayırımadı. Daha sonra uykuya yenik düştü, göz kapakları kendiliğinden kapandı ve derin bir uykuya daldı.

Romanın sonuna doğru anlatı yine birinci tekil şahıs anlatısına dönüşür fakat bu sefer anlatıcı. Şevîn'in kızı Rojbîn'dir.

Bayê destpêka payizê pora min ji hev bela wela dike. Pora min a dirêj li nava hev dike. Pora min gijomijo dike. Yê nizanibe wê sond bixwe û bêje heft sal in pora vê keçikê neşikinıye. Pelên dara bênavê ên zer bûne diweşîne ser rûpela nameya min (Baran, 2012: 225)

Sonbaharın ilk rüzgârları saçlarımı darma dağın etmişti. Uzun saçlarım iç içe geçirmişti. Saçlarımı kargacık burgacık etti. Bilmeyenler bu kızın saçları yedi yıldır taranmamış diye düşünecekti. Sakız ağacının sararmış yaprakları mektuplarımın üzerine düşüyorlardı.

Anlatıda bakış açısı daha çok kadınların bakış açısıdır. Anlatı'da erkekler de vardır ama bu erkekler sadece anlatıcı tarafından tanımlanır. Onlar kendi öykülerini anlatmazlar. Anlatıda yer alan kadınlar ise her biri kendi hikâyesini anlatır. Bunlardan ilki romanın ana kahramanı Şevîn'dîr. Şevîn çatışmalı ortamda Bêtahm köyünde doğar. O daha küçük yaşlardayken köyleri yakılır göç etmek zorunda kalırlar. Köyde maddi durumları iyidir; ama hiçbir şeylerini alamadan köyden ayrılmak zorunda kaldıkları için ailesi ile birlikte zor zamanlar geçirmek zorunda kalır. Bir ara karınlarını doyurmak için dilenmek zorunda bile kalırlar. Daha sonra başka iş bulamadıkları için ailesi ile birlikte batı şehirlerine çalışmaya giderler. Siirtli bir adam onlara iş bulduklarını söyler. Onları Konya'ya tarlada çalışmaya götürür. Ailecek çalışırlar; ama iş sahibi onlara paralarını vermez parayı ancak dayıbaşına yani Siirtli adama verebileceğini söyler. Siirtli adam gelir paranın yarısını onlara verir, geri kalanı ise cebine indirerir. Daha sonra Adana tarafına çalışmaya giderler burada onlar gibi köyleri yakılmış olan Kulp'tan gelen kişiler ile tanışırlar. Daha sonra evleneceği Serwer bunların arasındadır. Şevîn'in ailesi parçalanır amcalarının her biri farklı yerlere gitmek zorunda kalırlar. O ve ailesi de Diyarbakır'a gelirler Diyarbakır'ın varoş mahallesi olan Bağlar'da amcası ile birlikte yaşamak zorunda kalırlar, daha sonra yine aynı mahallede bir ev bulurlar kardeşleri uzun süre iş bulamazlar. Bu arada babası da vefat eder. Yaşamları gittikçe zorlaşır bir kardeşi örgüte katılır ailesi de politikleşir. Şevîn de siyasallaşır mitinglere katılır gözaltına alınır dayak yer. Dicle Üniversitesi Resim Bölümünü kazanır. Burada siyasal bir çevre edinir aynı zamanda da feminizme meyleder. Serwer ile tanışır. Serwer'in Adana'da şeftali çalarken tanıştığı çocuk olduğunu anlar ve ona âşık olur. Serwer'in babası Diyarbakır cezaevinde işkenceden ölür. Şevîn Serwer ile el ele tutuşup dolaştığı bir zamanda abisi onu görür. Evde bu yüzden şiddet de görür. Bu arada Serwer'in abisi bir iş kazasında ölür. Ailesi Serwer'i abisinin karısı ile evlendirmek ister. Bu geleneksel bir Kürt âdetidir. Serwer eğer abisinin karısı ile evlenmezse kadın çocuklarını da terk edip gidecek bir başkası ile evlenecektir. Bu da aile için onur kırıcı bir şeydir. Serwer bu

yüzden Şevîn'e onu kaçırmak istediğini söyler o da bunu kabul eder. Beraber İstanbul'a giderler. Her ikisi de çalışıp yaşamlarını sürdürler. Yakışıklı bir patronu olduğu için Serwer ondan çalışmayı bırakmasını söyler. Bu arada hamile kalır çocuğu doğar. İstanbul'da yine varoş bir semtte otururlar. Sapık bir komşuları vardır ve Şevîn'î sürekli taciz eder. Yine bir gün bu tacizlere dayanamayıp adamı karakola şikâyet eder; ama kimse ona kulak asmaz. Adam telefonla tacizlerine devam eder. Serwer tacizci adamın mesajlarını görür öfkeden sinir küpünü döner. Kızını da alıp Şevîn'i terk eder. Şevîn yapayalnız kalır kaçtığı için ailesi de ona sahip çıkmaz. İstanbul'da konfeksiyon atölyelerinde zor şartlar altında çalışıp yaşamını sürdürmeye devam eder. Birçok işyerinden tacizlerden dolayı ayrılır; ama onurunu korur. Yeni girdiği işyerinde patronu ondan yatalak annesine bakmasını ister. Şevîn çaresizce kabul eder. Bu arada kızına da mektup yazmaya başlar. Ama patronun yatalak annesinden önce kendisi hastalıktan ölür. Ailesi cenazesini Diyarbakır'a götürür ama kızı cenazesini ordan alıp ait olduğu yere köyüne geri götürür.

İkinci kadın ise Leyla'dır Leyla Şevîn'in komşusudur. Hem de onun gibi birçok acı çekmiştir. Daha 13 yaşındayken babası yüzünden berdel olarak verilmiştir. Babası Siirt tarafından bir kız kaçırmıştır; bu nedenle de karşılığında kendi kızı Leyla'yı da kızın kardeşine vermiştir. Kızın kardeşi olan Zibeyro, Leyla'dan 23 yaş daha büyüktür ve aynı zamanda kötü yürekli biridir. O da tacizcidir. Fırsat buldukça Şevîn'i taciz etmeye çalışır. Leyla ise onun tam karşıtıdır. İyi yürekli bir kadındır. Zibeyro'nun kız kardeşi doğum esnasında ölür. Leyla'nın babası da ona kocasını terk edip gelmesini söyler; ama Leyla çocuklarını terk edip gitmez, bu kötü kalpli adama sırf çocukları için katlanır. Babası bu yüzden ona çok kızar, onu bir daha evine almaz; ama kardeşleri babaları gibi düşünmez. O öldükten sonra Leyla'yı evlerine alırlar; çünkü babalarının kardeşlerini sadece bir eşya bir mal gibi gördüklerini bilirler. Leyla, Şevîn gibi okumuş yazmış biri değildir; ama oda siyasal Kürt hareketine aktif bir şekilde katılır. Leyla'nın asıl adı Fesfûrilya'dır. Siyasallaştıktan sonra hem bu isimden hem de babasından kalan her şeyden kurtulmak için adını değiştirmek ister. O dönem Leyla Zana mecliste Kürtçe konuşma yapınca adını Leyla olarak değiştirmeye karar verir. Bir kızı cezaevine girmiş kardeşi de çatışmalarda yaşamını yitirmiştir; ama başarıya ulaşmak için mücadele etmek gerektiğine inanır.

Ayşe, Şevîn'in bakıcılık yaptığı huysuz mızmız kadının tekidir. Etnik olarak Türk'tür anlatı boyunca olumsuz bir imajı vardır; ama anlatıcı birden onun da hüzünlü bir geçmişe sahip olduğunu göstermeye çalışır. Ayşe beyaz Türk olarak tanımlanabilir. Ailesi tanınan bilenen aydın bir ailedir. Kendisi de çok güzel bir kızdır. Erkekler peşinden koşmaktadırlar; ama o gider Cemil'e âşık olur. Cemil, sosyal statüsü açısından tanınan bilinen bir aileye mensup değildir; bu nedenle de Ayşe'nin ailesi bu ilişkiyi onaylamaz; ama o hiç kimseyi dinlemez. Cemil ile nişanlanır. O yıl üniversite sınavına girip matematik öğretmenliğini kazanır ama Cemil üniversiteyi kazanamaz. Cemil, Ayşe'yi aramayı bırakır. Diş hekimliği okuyan arkadaşı Songül, onu ziyarete gelir, ona Cemil'in Hollanda'ya gitmeye karar verdiğini söyler. Cemil Ayşe'yi terk edip gitmiştir. Hışımla dışarı çıkar kendini bir transitin önüne atar ağır bir şekilde yaralanır. Hem bedenen hem de ruhen çökmüştür. Cemil daha sonra Ayşe'nin arkadaşı olan Songül ile evlenir o da onlara nispet olsun diye Cemil'in arkadaşı olan Cemal ile evlenir. Ayşe Cemal'den nefret eder sinir hastası olur felç geçirir. Cemal çocukların rızkını pavyonlarda yer. Bir dansöz ile dost olur en sonunda dansözün bir başka dostu onu bıçaklayarak öldürür. Ayşe onun ölümüne üzülmez sadece çocuklarının yetim kalmasına üzülür.

Feministlerin odak noktasında genelde kız çocukları ve onların yaşadıkları sorunlar vardır. Erkek çocuklar daha çok ikinci plandadır (Hooks, 2012: 91). Bu açıdan anlatıda Şevîn'in çocuğu yine bir kadın olan Rojbîn ya da Stêradır. Babası Rojbîn'in annesinden ayırıp amcasının karısı ile evlendikten sonra çok acı çeker. Üvey annesinin elinden çok eziyet çeker, aç kalır sevgisiz büyür; ama acılar onu olgunlaştırmıştır. O da annesi gibi üniversiteyi kazanır İzmir'e gider orada siyasallaşır; ama annesi gibi bu ataerkil zihniyete boyun eğmez ona karşı mücadele eder.

Özetle olaylar sadece anlatının ana kahramanı olan Şevîn tarafından değil de kadınların bakış açısından anlatılır. Her bir kadının farklı bir yaşamı olsa da her biri hâkim ataerkil zihniyetin kurbanı olmuşlardır. Bu kadınların sosyal statülerinin de bir önemi yoktur. Zaten roman boyunca birçok defa kadınların halinden ancak kadınların anlayabilecğini dile getirir.

Ez tenê dinivîsim û ez ê binivîsîm. Lê belê ji bo navnîşana te tênakoşim. Ji bo navnîşana te bi dest bixim divê ez bitêkoşim. Wiha çênabe. Tiştêk ji ber xwe çênabe. Gava Samed

mehmizinên min ên du mehan ketine serhev bi rê bike, ez ê telefoneke destan ji xwe re bikirim. Heya xalê te yî Sîpan navnîşana te ji min re pêde neke ez ê lê bigerim. Tu car bela xwe jê venakim. Ger ew tiştekî erenî nexe deste min îja ez ê li xalê te î Mezlûm bigerim. Ger wî jî tiştek erenî nexist deste min ez ê li metika te ya Gulan bigerim. Ez bawerim jin wê derde jinê bêtir fahm bike. Ez li kê jî bigerim li bavê te nagerim. Ger mijar navnîşana te be jî (Baran, 2012: 174).

Sadece yazıyorum ve yazmaya devam edeceğim; fakat adresini bulmak için çabalamıyorum. Böyle olmaz. Hiçbir şey kendiliğinden olmaz. Samed birikmiş iki aylığımı gönderdiği zaman kendime bir cep telefonu alacağım. Dayın Sîpan bana senin adresini bulana kadar onu arayacağım. Hiçbir zaman yakasını bırakmayacağım. Eğer o bana olumlu hiçbir cevap vermezse o zaman dayın Mezlûm'u arayacağım. Eğer o da olumlu bir cevap vermezse o zaman halan Gulan'ı arayacağım. İnanıyorum ki kadınlar kadınların derdini daha iyi anlar. Kimi ararsam arayayım babanı aramayacağım. Konu senin adresin olsa bile

Burda da görüldüğü gibi Şevîn kızının adresine ulaşmaya çalışır ve en nihayetinde bir kadının onu anlayabiledeceğini düşünür. Bu bakış açısı romanın birçok yerinde tekrar eder.

4.1.2. Mekân

Roman'da birçok farklı mekân vardır. Anlatı Şevîn'in köyü olan Bêtahmê'de başlar ve yine orda son bulur. Bununla beraber birçok farklı mekân vardır. Siirt, Batman, Mardin, Diyarbakır gibi Kürt illerinin yanı sıra, olaylar İzmir, İstanbul, Konya, Manisa ve Adana gibi birçok batı illerinde de geçer. Bunun temel sebebi 1990'lı yılların özgül koşullarıdır; çünkü bu yıllarda yoğun bir şekilde köy boşaltmaları yaşanıyordu; bu nedenle de köylerden kentlere doğru da büyük bir göç dalgası vardır. Bazı köylüler Kürt illlerinde kalarak yaşama tutunmaya çalışırken bazıları ise batı metropollerine doğru göç ettiler; bu nedenle de bu alanların birçoğunu romanda görmek mümkündür.

Romanda bir de özel mekânlar vardır. Bu mekânlar Kürt gençlerin politik olarak örgütlendikleri üniversiteler, Kürt dernekleri gibi alanlardır. Bunların en önemlisi NÇM (Navenda Çanda Mezopotamya) Türkçe adıyla Mezopotamya Kültür Merkezidir. Bu merkez Kürtlerin siyasal ve kültürel yaşamına önemli katkılarda bulunmuştur (Sustam, 2015). Zaten romanda Şevîn'in kızı Rojbîn ile Baran bu merkezde tanışıp arkadaş olmuşlardır. Bu merkez aracılığıyla kültürel ve sanatsal

faaliyetler yaparlar. Yine hem Dicle Üniversitesi hem de Dokuz Eylül Üniversitesi gibi yerlere de rastlamaktayız. Buraların dışında özellikle Türkiye Metropollerine göç edenlerin birçoğu ağır işlerde de çalışmak zorunda kaldılar. Bu işler genel olarak tarlada çalışmak, evlerde bakıcılık yapmak gibi işlerdi. İşverenlerin birçoğu göç edenleri ucuz işgücü olarak gördüler ve onları aşağıladılar. Özellikle de tekstil sektörü göç edenlerin yoğun bir şekilde çalıştıkları işlerdi. İstanbul'da özellikle bodrumlarda bu tekstil atölyeleri hala yoğun bir şekilde faaliyet göstermektedir. Romanın ana kahramanı buraların hepsinde çalışır ve bu mekânlar adeta onun yaşamını tüketen mekânlardır.

*Xweş tê bîra min, ji rojan çarşem bû û kolan digeriyam. Hema bêje di wê taxê de kargehên tê de nexebitibûm nemabûn. Di tevan de xebitîbûm û devereke kum in karibûm tê de berdewam bikim rastî min nehatibûm. Ez ji neçarî li kar digeriyam. Sihûda min ji êware heta êware digeriya û tu carî kargehekî baş dernedixist pêşiya min. Ez nizanim bê çend caran di ber kargeha Samed de çûbûm û hatibûm. Dawiya dawî min xwe bê xwestina xwe, xwe bera nava vê gorê dabû. Ez dibêjim gor ji ber ku ji gorê xeraptir bû. Werhasil min xwe bera nava wê dabû qet pace tê de tunebûn. Tene di deriyekî weke yê dereke tê de hebû. Ji bo çûyina nava wê mirov xwe qederê qamekê ji pêpelokan bera jêr dida. Dema lembe bir roj jî venexistîbûna rewşa wê ji şikeftekê xeraptir bû. Pêşiya ku xwe bera nava wê gorê bidim li ser deriye wê nivîsekê bi tîpên gir hatibû nivîsandin bala min kişand: "Mirovên Qersî û Mûşî di vê kargehê de nayên xebitandin." Ev nivîs tenê bes bu ku ez ji wê kargehê û xwediyê wê aciz bibim û necim nava wê. Lê bêçariyê bê çi tîne sere mirov. Mirov bêrûmet dike, lal dike, kor dike, kerr dike hema nizanim ji şekilekî mirov diqulîpîne şekilekî din (*Baran, *2012: 20-21)*

(Çok iyi hatırlıyorum Çarşamba günüydü sokak sokak geziniyordum. Neredeyse bu mahallede çalışmadığım işyeri kalmamıştı. Hepsinde çalıştım; ama çalışmaya devam edebileceğim bir işyeri ile karşılaşmadım. Çaresizce iş arıyordum. Kaderim akşamdan akşama dönüp duruyordu ve hiçbir zaman iyi bir işyeri çıkarmadı karşıma. Samed'in işyerinin önünden kaç kere gidip geldiğimi hatırlamıyorum. En sonunda istemsiz bir şekilde kendimi o mezarlığın içine bıraktım. Mezar diyorum; çünkü mezardan daha beterdi. Velhasıl kendimi hiç penceresi olmayan o mezarlığa bıraktım. Sadece kilise kapısını andıran bir kapısı vardı. İçeriye girmek için bir basamak kadar eğilmeniz gerekiyordu. Eğer gündüz bile ışıklar açık olmasaydı bir mağaradan farkı olmaycaktı. Kendimi o mezarlığa bırakmadan önce kalın harfler ile yazılmış bir yazı dikkatimi çekmişti: " Karslılar ve Muşlular bu iş yerinde çalıştırılmaz." Sadece bu yazı bile bu işyerinden ve onun sahibinden nefret etmem ve oraya adım atmamam için yeterliydi; fakat çaresizlik insana neler yaptırıyor, insanı

onursuz hale getiriyor, lal ediyor, kör ediyor, sağır ediyor ne bileyim insanı insanlığından çıkarıp başka bir şey yerine koyuyordu.)

Köy ise batı metropollerinin aksine sadece Şevîn için değil bütün ailesi için özgürlüğün ve mutluluğun mekânıdır. Burada bütün aile bir arada kimseye muhtaç olmadan yaşamlarını sürdürdükleri bir yerdir.

4.1.3. Zaman

Jale Parla (2011: 179-180) Türk kadın romancılarının neredeyse tümünün büyüme ve bilinçlenme öykülerini anlatan bildungsroman türünde yazdıklarını söyler. Erkekler daha çok olgunluk dönemi romanları yazarken kadınlar ise çocukluk dönemlerinden başlayarak hangi toplumsal süreçlerden geçtiklerini kimlik krizlerini anlatırlar. Benzer bir şey Kürt kadın romancıları içinde geçerlidir. Gulgeş Derya Spi' de Yıldız Çakar'ın da romanlarında bir şekilde romanın ana kahramanın çocukluk dönemi anlatıları vardır. Lerizînên Tenêtiyê'de de bunu görmek münkündür. Zaman Şevîn'in doğumundan başlar ondan ve yine onun olgunluk çağında ölümüyle son bulur. Zaman onun yaşamı ile sınırlıdır. Yazdığı mektupların üzerine tarih koyar. Bu tarih en son 2023'tür. Daha sonra kızı Rojbîn'in anlatısını görürüz burada 2024 tarihlidir. Özetle olaylar Şevîn doğumu ile başlayıp gelecekte yani 2024 yılında son bulur.

Şevîn'în çatışmalı bir ortamda doğup daha küçük yaştayken köyden göç etmek zorunda kaldıklarından yola çıkarsak. Anlatının başlangıcı 1980'li yılların sonlarına denk geliyor. Bu yıllar Kürtler açısından tam bir felaketti. Bir yandan Kürt sorunu uluslararası sorun haline gelirken bir yandan bu sorun her iki grup tarafından da şiddet aracılığıyla çözülmeye çalışılıyordu. Korucu olmayan köyler birer boşaltılıyor, bölge insansız hale getiriliyordu. Yaşanan olaylar Kürt halkının kolektif bilincinde büyük etkiler bıraktı (Çelik, 2015: 49-59). Doksanlı yıllar Kürtler açısından tam bir felaketti köyleri yanan birçok Kürt nereye gideceğini bilmeden yersiz yurtsuz bırakılmıştı. Birçoğu çareyi büyük metropollere göç etmekte bulmuştu; çünkü kendi coğrafyaları ekonomik açıdan bitik durumdaydı. En fazla göç alan metropoller ise İstanbul, İzmir, Adana ve Mersin'di. Buraya gelen Kürtlerin büyük çoğunluğu çatışma bölgelerinden göç etmişti. Özellikle de kadınlar Türkçeyi yeterince konuşamıyorlardı; bu yüzdende

yaşadıkları gecekondu mahallerine hapis olmuş durumdaydılar. Erkekler diğer etnik gruplar ile bir şekilde iletişim kurup sosyalleşebilirken genç kız ve kadınlar için bu mümkün değildi çünkü erkek yakınları tarafından kısıtlanıyorlardı hatta kendi mahallerinin dışına çıkmalarına bile çoğu zaman izin verilmiyordu (Wedel, 2013: 169). Bu açıdan şiddet politikalarından en çok kadınlar etkileniyordu. Bu da Kürt kadınların Kürt hareketinin içerisinde daha görünür hele gelmesine neden oluyordu. Kürt kadınları bir yandan egemenin şiddetine maruz kalırken bir yandan da beraber mücadele ettikleri kişilerin erkek egemen bakış açılarıyla da mücadele etmek zorunda kalıyorlardı (Alp, 2015: 109). Roman bu açıdan uzun bir zaman aralığını anlatsa da Şevîn'in çocukluğunun ve genç kızlık dönemine denk gelen doksanlı yıllar daha merkez bir konum işgal eder.

4.2. AÇIKLAMA AŞAMASI

4.2.1. Feminizm

Batı felsefesinde kadın sorunu ile ilgili tartışmalar çok eskilere dayanır. Bu tartışmaların birçoğu ise erkekler tarafından yapılmıştır. Bu çalışmada bu tartışmaların hepsine yer vermek mümkün değildir. Bu konu ile ilgili Lloyd'un (1995) *Erkek Akıl Batı Felsefesinde 'Erkek' ve Kadın* adlı çalışmasına bakılabilir. Bu bölümde daha çok kadınların, kadın sorununu nasıl ele aldıkları üzerinde durulacaktır. Kadın sorunlarını ilk dile getiren kadınlar bunu daha çok dini terimleri kullanarak yaptılar; bu nedenle feminist düşüncenin temelinde dinsel kökenler de vardır. Seküler feminist düşünce ise 17. yüzyılda ortaya çıktı (Walters, 2005: 18). Bu yüzyılda orta sınıfın gelişmesi ile birlikte aile kurumunun toplumsal yaşamda önemi arttı. Bunun sonucu olarak da kadınlar evlerine hapsedildiler; fakat burjuva kadınlarının birçoğu bu durumu kabul etmediler. Farklı etkinlikler aracılığıyla içinde bulundukları durumdan kurtulmaya çalıştılar. Sözgelimi mavi çoraplılar (okumuş kadınlar) adı altında edebiyat salonları kurdular. İsveç kraliçesi kültürel çalışmalar yapmak için tahtan vazgeçti. Anna Maria Van Schurmann (1607-1678) gizlenerek Utrecht Üniversitesindeki dersleri takip etti. Oldukça kültürlü olup yaklaşık on dil bilen bu kadın aynı zamanda bir feminist olarak da biliniyordu. Yine bu dönemde topraklarını savunan kadun derebeyler görürüz. Newcastle düşesi kadınların erkekler kadar özgür olması gerektiğini söylüyordu; fakat

bütün bunlara öncülük eden kadınlar daha çok toplumun onlara biçtiği rollerden memnun olmayan egemen sınıflara mensup kadınlardı (Michel, 1993: 42-44).

18. yüzyılda dindar ve muhafazâkar biri olmasına rağmen Mary Astel gerçek bir feminist yazar olarak karşımıza çıkar o kadınların neler düşündüğü ortak deneyimleri üzerine düşünüp yazar. Bu yüzyılın sonuna doğru kadınlar kendileri hakkında daha açık ve güçlü bir şekilde konuşmaya başlar. İçinde bulundukları burjuva toplumana önemli eleştiriler getirirler (Walters, 2005: 26-29). Yüzyılın sonuna doğru feminist politik eleştirinin gelişiminde önemli bir rolü olduğu düşünülen Mary Wollstonecraft görülür. Böyle düşünülmesinin temel nedeni onun *Kadın Haklarını Gerekçelendirilmesi* adlı yapıtıdır. Bu yapıt uzun yıllar boyunca kadın mücadelesinin temel metni olmuştur (Manly, 2007: 46-66). Bu eser 1792 yılında Fransa Başbakanına sunulmuştu. Eserin temel vurgusu ise Fransız Devrimi'nin getirdiği haklardan, kadınlarından faydalanması gerekliliğidir. Wollstonecraft'a (2012: 1-6) göre Fransız anayasasında kadınlar da yerini almalıdır. Devrimi'nin getirdiği ilkeler ahlaken bütün toplumun kapsamalıdır. Eserde bir bütün olarak insanlığın ilerlemesini arzuladığını ve bu ilerlemeden kadınların muaf tutulamaycağını dile getririr. Erkeklere kadınlara değer vermeleri öğretilmelidir; ancak bu şekilde kadın erkeğin yol arkadaşı olabilir. Kadınların hapsedildikleri evlerinde siyasal ve toplumsal haklarından mahrum bir şekilde yaşaması ahlaken ve aklen de doğru değildir. Bunlar yapılmadığı müddetçe erkek ve kadın arasındaki ilişki bir kölelik ilişkisinden başka bir şey olmayacaktır. Bu kölelik ilişkisi her iki cinse de zarar verecektir. Tiran gidecek; ama onun yerini erkek alacaktır

19. yüzyılda ise feminizimin en önemli savunucularından biri olan Margaret Fuller'ın erkek egemen ideolojiye karşı çıkışını görürüz. O kadının toplumsal rolü üzerinde durdu ona göre kadınlar kendi özelliklerini yadsımak yerine onu sahiplenmelidirler. Kadınları kurtaracak yegâne güç yine kendileridir. Onun bu düşünceleri çağdaş feminizmin hebercisi niteliğindeydi. Yine bu dönemde İngiltere'de kadınlar politik yaşamda yer bulmak için giriştikleri mücadeleyi görürürüz. 1851 ve 1867 yılında kurulan kadın dernekleri, John Stuart Mill'i parlemantoya seçtirebilmek için büyük çaba harcadılar (Michel, 1993: 62-63). Mill (2014: 183-201) *Kadınların Köleleştirilmesi'nde* kadınlar ve erkekler arasında tam mutlak bir eşitliği savunur. Ona

göre eski toplumsal gelenekler ve kurumlar kadın ve erkek arasında var olan eşitsizlikleri hukuki açıdan birini diğerinin egemenliği altına koyar. Erkeklerin köleliği hukuki açıdan sonlanmış olsa bile kadınların köleliği ise sadece form değiştirmiştir. İktidarı elinde tutan güç bir başka deyişle efendi, bir köylüden kapitalist patrona kadar değişen sınıflar bulunsa bile genel olarak erkek cinsidir. Erkekler geçmişte olduğu gibi kadınları zorla köleliştirmeye çalışmıyor, onları gönüllü köleler haline getirmeye çalışıyorlar. Bu amaçla da onların iradelerine akıllarına egemen olmak için kadınları eğitirler. Kadınlar en küçük yaştan başlayarak erkeklerin arzu ettikleri kadınlar olmaları için eğitilirler. Erkekler açısından kadınlar erkeklere yasa tarafından onlara verilmiş bir nesneden başak bir şey değildirler. Bu iki cins arasında mutlak eşitlik sağlanmadığı müddetçe insanlığın tarihsel olarak ilerlemesi mümkün değildir. Kadın haklarına yönelik bu ilk girişimler ilk feminst dalga olarak adlandırılır. Bu dalganın temel amacı beyaz orta sınıf kadınların dışlanmış oldukları kamusal ve kültürel alanlara dâhil edilmeye çabalamalarıdır (Arneil, 1999: 156). Bu yüzyılda feminist düşüncenin ana talebi oy hakkıdır; çünkü bu hak kadınların erkekler tarfından tanınması ve onların tam bir vatandaş olmalarını sağlayabilmesi açısından oy hakkının önemli sembolik bir rolü vardır (Walters, 2005: 68). Bu kadınların mücadelesi kısmen de olsa başarıya ulaştı. Kadınlar pratikte olmasa bile teorik olarak kamusal alanların birçoğunda eşitliklerini elde etmişlerdi. Örneğin; Fransa'da kadınlar eğitimin bütün düzeylerinde erkeklerin muhalefetine rağmen kabul ediliyorlardı. Edinburg Üniverstesi Tıp Fakültesi'ne ilk kez kız öğrencilerde kabul edildi. Kadınlar sanat dallarında artık boy gösteriyorlardı. Bununla beraber kadın özgürlük mücadelesi farklı alanlarda devam ediyordu. Bu yüzyılda kadınların en temel sloganı, bütün ülkelerin kadınlarının haklarını almak için birleşmeleri gerektiğiydi (Michel, 1993: 65-66). 20. yüzyılın başlarında kadınlar artık birçok ülkede oy haklarını elde ettiler (Beauvoir, 1993: 130-135). Ancak birçok farklı sorunla yüzyüze kalmaya devam ediyorlardı. Bunların en başında da kadınların emeklerinin her alanda sömürülmesi yer alıyordu. Mücadeleye daha alt sınıflardan kadınlar da dâhil olmaya başlamışlardı.

Mill daha çok liberal geleneği temsil ediyordu; bu nedenle kadın sorunları üretim ilişkileri açısından daha çok hukuki açıdan değerlendiriyordu. Marx (2013: 109-110) ise kadın ve erkek arasında var olan ilişki biçimini emek ve sermaye birikimi açısından ele aldı. Marksist düşünce açısından feminizmin konumu belirgin değildir.

Feminizm kadın ve erkek eşitliği olarak görünse de özünde kaynağını liberalizm ve aydınlanma felsefesinden alır. Marksistler ise kadınların özgürlüğünün ancak bir sosyalist devrim ile gerçekleştirilebileceğe inanırlar. Feminist ideoloji içerisinde ise tarihsel olarak birçok farklı eğilimler vardır. İngiltere ve Amerika'da feminizm kadınlar için eşit haklar var etmeye yönelik olan demokratik bir liberalizm şeklini almıştır. Bu çabaların birçoğu kadınların eğitim haklarını elde etmeleri ve belli meslekler önünde var olan engellerin ortadan kaldırılmaya çalışılması şeklinde olmuştur. Feminizmin diğer geleneği ise kadınların özgürlük mücadelelerini daha genel sosyalist politikalar ile birleştirir. Bu daha çok ütopik sosyalist bir gelenektir. Bu açıdan kadın sorunu Marksist ideoloji içerisinde eritilmeye çalışılır; ancak Marx'ın kuramı, feminist teoriye de uygun düşüyor gibi gözükse de Marx'ın kendi yazılarında feminizmi teşvik eder gibi bir duruşu yoktur; bu nedenle de marksistler ve feministler arasında zaman zaman çatışmalar olagelmiştir. Feministler marksistleri toplumsal cinsiyet sorunlarına yeteri kadar önem vermemekle şuçlarken marksistler de feminizmi bir burjuva sapması olarak görseler de bu iki teori birçok açıdan uzlaşabilirler. Sözgelimi Sovyetlerde kadınların koşulları komşu ülkelerin kadınların durumlarına göre daha iyiydi. Komunist hareketin içerisinde Clara Zetkin ve Aleksandra Kollantay gibi önemli kadınlar yer edinmiştir (Bottomore, 1993: 220-221).

Clara Zetkin'e (1996: 9-48) göre kadınlar uzun tarihsel süreç boyunca birçok farklı etkenden dolayı zayıf ve erkeğe bağlı bir cins haline getirilmiştir. Ona göre kadına biçilen rol ev hizmetçiliğidir. Bu görev kutsanarak kadın aldatılmaya çalışır. Kadın durmaksızın ailesi için çalışır. Ailenin en önemli üretici gücü olmasına rağmen ortaya çıkan artı değerden hakkını alamaz. Erkek adeta bir işveren kadın da sonsuza kadar ona hizmet edecek olan emekçidir. Kadınlar Marx ve Lenin'e çok şey borçludurlar. Burjuva kadın hareketi ise kapitalizmin bir ürününden başka bir şey değildir. Burjuva kadın hareketi genel olarak kadınların erkekler ile siyasal ve yasal eşitliğini savunur ve bunun kadına özgürlük getireceğini düşünürler; ama köleliğin gerçek kaynağı olan kapitalist üretim ilişkilerini görmüyorlar, bunun yerine erkek egemenliğini sadece aile devlet ve toplum ile sınırlıyorlar. Elbetteki bu alanlarda elde edilecek haklar önemlidir; fakat kadınların yaşamı belirleyen en sonunda onun ait olduğu sınıf olacaktır. Kadınlar siyasal alanda eşit olsalar bile bu sadece göstermelik olacaktır. Kadınların kurtuluşu onların sınıf köleleğinin kaldırılmasına bağlıdır

(Zetkin, 1996: 97-106). Aleksandra Kollantay (1962: 14-17) da yine benzer bir şekilde bir eş veya ev kadını olmanın bir hapis hayatı gibi hissettirdiğini söyler. Rusya'da o dönem güçlü bir burjuva kadın hareketi vardır; ama o bu harekete katılmaz; çünkü ona göre gerçek kadın özgürlüğü ancak yeni bir ekonomik sistemin kuruluşu ile gerçekleşebilir. Bu amaçla da Rus Feministleri ile mücadele eder. Bir diğer önemli aktör Rosa Luxemburg'tür. Rus Polonyası'nda doğan Luxemburg önemli sosyalist bir önder olmak ile birlikte doktorasını yapmış iyi bir teorisyendi. Fikirleri Avrupa'da birçok sosyalist hareketi derinden etkiledi. Zaman zaman hapse de giren Luxemburg hapisten çıktığında Alman Komunist Partisini kurdu. 1919 yılında tekrar tutuklandığında dövülerek öldürüldü; fakat sosyalist harekette önemli devrimci bir önder olarak sembol hale geldi. Bu üç marksist kadının ortak özelliği kadın sorununu daha çok emek sorunu ile ilişkilendirmeleriydi. Sorunu daha çok kapitalizm, sınıflı toplum ve ekonomi gibi kavramlar ile açıklamaya çalışıyorlardı. Onlara göre kadınların özgürlüğü sosyalist yönetim ile eş değerdi. Sosyalist bir iktidarda kadınların sorunları kendiliğinden çözülecekti (Sevim, 2005: 64).

İkinci dalga feminizm, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra ortaya çıktı. Birleşmiş Milletler çatısı altında Kadınların Statüsü Komisyonları kuruldu ve yaklaşık iki yıl süre kadın ve erkeklerin eşit haklara sahip olduklarını ilan eden bir bildirge yayınlandı. Kadın sorunları üzerine konferanslar düzenlendi. Birçok batılı kadın yazma işine girişti. Bu kadınların en etkilisi Simone de Beauvoir'dir. Onun özellikle İkinci Cinsiyet adlı çalışması dünya genelinde birçok kadını etkiledi. Kadınlar onun çalışmasında kendilerinin ortak deneyimlerini gördüklerini söylüyorlardı. Beauvoir kadınların tarih boyunca insan olarak görülmediklerini söylüyordu. Kadınlar, erkekler tarafından bir özne olarak değil sadece bir nesne olarak görülüyorlardı (Walters, 2005: 97-98). Marksistler bile kendilerini bu anlayıştan koparıp atamamışlardı. Beauvoir'a (1986: 18-23) göre kadınlık bir sınıf olarak değerlendirilemez; çünkü sınıfınızı zor da olsa değiştirme imkânınız vardır; ama cinsiyetiniz doğuştan verilidir ve bunu değiştirme şansınız yoktur. Beauvoir bunun kast olarak tanımlamayı tercih eder. Bu kast ekonomik sosyal ve kültürel olarak düşürülmüştür. Bu nedenle sınıf mücadelesi tek başına kadınların özgürlüklerini elde etmelerini sağlayamaz. Kolektif özgürleşme gibi büyük anlatılara sahip olan sosyalist hareketlerin birçoğunda bile kadınlar erkeklere nazaran daha aşağı konumdadırlar. Bu hareketlerin birçoğuna göre devrim olduğunda

kadınların sorunları da kendiliğinden çözülecektir; ancak toplumsal gerçeklik ise böyle değildir. Kadınlar bir sınıfın parçası olarak değil bizatihi kendi kendilerini kadın olarak özgürleştirmeleri gerekiyor.

1980-1990'lı yıllarda üçüncü dalga feminizme tanıklık etti. Üçüncü dalga feminizmi batının düalizmine karşı durdu dünyanın kadınlar ve erkekler olarak ikiye bölünmesine karşı çıktılar. Tek ve evrensel bir kadın kimliği yoktu. Birçok farklı kadın kimliği vardı ve bu sadece cinsiyete dayalı bir kimlik değildi. Irk, sınıf, cinsiyet gibi kimliği oluşturan bütün unsurları da içermeliydi (Arneil, 1999: 186-193). Judith Butler'a (2014: 43-50) göre feminist kuram bütün kadınları içerecek bir söylem biçimi geliştirmeye çalışır fakat bunun kendisi bizatihi feministler tarafından eleştirilmeye başlandı. Kadınlar diye bir kategorinin var olup olmadığı, kadınlığın kurucu öğelerinin neler olduğu tartışmalıdır. Kadınlık özneyi kuran tek unsur değildir. Daha çok toplumsal cinsiyet dediğimiz olgunun birçok farklı sınıfsal, etnik ve bölgesel kimlikle eş zamanlı olarak var olmasıdır. Bu da toplumsal cinsiyet dediğimiz olguyu; bütün bunlardan yalıtarak incelemeyi olanaksız hale getirir; fakat genel olarak feministler bunları gözardı etme eğilimindedirler. Onlar için kadınların ezilmesi ve erkek egemenliği evrensel olarak kolayca ayırt edilebilecek bir olgudur; bu ise özellikle batı merkezli olduğu ve Üçüncü Dünyayı inşa etme biçimi olduğu için eleştirildi. Evrensel olarak ataerkillik olgusu artık pek de itibar edilen bir olgu değildir. Bu genellikle farklı kültürel ve tarihsel bağlamları dışarda bırakan bir yaklaşımdır. Butler (2014: 61) bu durumu epistemolojik emperyalizm olarak adlandırdı.

Batıda eğitim gören postkolonyal feministler batı kökenli feminizmi etnik ve kolonyal politikaları görmezden gelmeleri nedeniyle eleştirdiler (Loomba, 2000: 191). Dünya genelinde feministler aynı problemler ile yüz yüze kalmıyorlardı. Hem Üçüncü Dünya ülkelerinde yaşayan hem de siyah Amerikalı feministler orta sınıf beyaz kadınların cinsiyet ayrımcılığına odaklanırken sınıfsal ve ırksal ayrılıkları gözardı ettiklerini söylüyorlardı. Brezilyalı kadınlara göre ise feminizm Avrupa merkezliydi; bu yüzden feminizmin Brezilyalı kadınların problemleri ile ilgili söyleyecek bir şeyi yoktu. Bu kadınların cinsiyet ayrımcılığı dışında sınıf, kast ve etnik temelli önyargılar gibi birçok farklı problemleri vardı. Bu kadınların yaşamı kolonyalizmden doğrudan etkilenmişti. Buralarda gelişen feminizm daha çok postkolonyal feminizm olarak

tanımlandı (Walters, 2005: 117-121). Feminist eleştirilerde postyapısalcı, postkolonyal eleştirilerin etkisi gittikçe artıyor. Bu eleştirilerin temel amacı anlamın evrenselliğini ve genel geçer gerçeklerin olduğu gibi olguları eleştirmektir. Hem Afrika hem de Üçüncü Dünya feministleri Avrupa merkezci feminist teorileri eleştirdiler. Bu eleştirmenler genel olarak feminist teorinin gelişimine katkıda bulunuldar. Bu eleştirmenlere göre birçoğu kolonyalizm ve ataerkil sistemlerden kaynaklı olan ırk ve sınıfın eşitsizlikleri dâhil olmak üzere bütün eşistsizlik türleri ile mücadele edilmeliydi (Wedon, 2007: 282-298). Özellikle de Amerikalı siyah kadınlar arasında bu tartşmalar yoğun bir şekilde yaşanıyordu. Hooks'a (2012: 53-64) göre feminist sınıf mücadelesinde başlangıçta daha çok imtiyazlı sınıftaki kadınların sorunları merkezdeydi; çünkü bu kadınlar daha çok kamunun gözü önündeydi. Bu kadınlar ise temel sorun olarak kadınların eve hapsedilmesini görüyorlardı. Onlar aldıkları eğitim nispetinde erkekler ile eşit işlerde çalışmak istiyorlardı. Onlar için özgürlük kendileri ile aynı sınıfta olan erkeklerin dünyasına kabul edilmekti. Oysaki onların dışında kalan yoksul kadınlar bütün ev işlerini yapmakla beraber dışarda da çalışmak zorunda kalıyorlardı ve bu kadınlar için belki de ev kadını olmak, bir lüks ya da özgürlüğün kendisiydi; çünkü bu kadınlar için dışarda çalışarak elde etikleri ücret özgürlüklerini arttırmıyor, tersine onları daha da köleleştiriyordu. Bu haliyle beyaz kadınlar ile renkli kadınların birbirlerinden oldukça farklılaşmasına yol açtı; çünkü beyaz kadınların feminizmi beyaz erkek egemenliğini daha da güçlendirmek dışında bir işe yaramadığını fark ettiler. Beyaz kadınlar, feminizmi sadece kendi çıkarları için kullanıyorlar, feminizmi tekrardan ataerkil sistemin hizmetine veriyorlardı. Öyle ki bu kadınlar kendilerini Üçüncü Dünya Kadınlarının da temsilcileri olarak görüyor, onlar üzerine de söz söyleme hakkını kendilerinde buluyorlardı. Oysaki feminist hareket bu egemen beyaz kadınların tasallutundan kurtarılmak zorundaydı. Eğer feminizm küresel ölçekte bir amaca sahip olmak istiyorsa bu amaç cinsiyetçi sömürüyü bütün dünyada yok etmek olmalıydı.

Gerçekten de Amerika'da siyah kadınların yaşam öyküleri beyaz kadınlarınkinden çok daha farklı bir seyir izlemişti. Örneğin kölelik döneminde bile kadın köleler erkek kölelere göre iki defa eziliyorlardı. Sahipleri onları gerektiğinde erkek köleler gibi ağır işlerde çalıştırırken bir yandan da cinsel açıdan sömürüyorlardı. Amerika'da kölelik karşıtı harekete çok sayıda kadın da katılmıştı. Ancak kölelik

karşıtı hareketlerde bile kadınlar politik mücadelenin bir öznesi olarak görülmüyordu. Onlara biçilen rol daha çok sevecen annelik rolüydü. Annelerin yeri de evleriydi. 1848 yılında ilk kadın hakları bildirgesi olan Seneca Falls Bildirgesi bu yüzyılda kadın haklarının en açık şekilde tartışıldığı bir bildirge olma özelliğini taşıyordu. Deklarasyonda evlilik kurumunun kadınların yaşamını nasıl etkilediği vurgulanıyordu. Buna göre evlilik kurumu kadınların mülkiyet haklarını ellerinden alarak onları kocalarına bağımlı bir şekilde yaşamak mecburiyetinde bırakıyordu. Bu kurum sayesinde erkekler istediklerinde eşlerini cezalandırıbiliyor ve dilediklerinde onlardan boşanabiliyordu; fakat bildirgede siyah kadınların yaşadıkları sorunlar ve onların hakları yer almıyordu (Davis, 1994: 28-67).

Hooks' a (1990: 1-50) göre bütün bu nedenlerden dolayı hem ırkçılık hem de cinsiyetçilik Amerikan politik yaşmamının parçasıydı. Bu kölelik döneminden beri böyledir. Kadın köleler erkek köleler kadar değerli değillerdir. Kölelik döneminde siyah kadınlar, yaşamın her alanında siyah erkeklerden daha kötü müamelelerle karşı karşıya kaldılar, erkeklerin yaptığı gibi tarlalarda çalıştılar ve bununla beraber ev işlerinde de çalıştırıldılar. Erkek köleler sahiplerinin işkencelerine maruz kalırken kadın köler ise hem işkenceye hem de taciz ve tecavüze maruz kaldılar. Tecavüz onları terbiye etmek için kullanılan yaygın bir metottu. Sahipleri için çocuk doğurmaya zorlandılar. Siyah kadınları koruyacak hiçbir kanun yoktu; bu nedenle bu kadınlar hem beyaz erkekler hem de siyah erkekler tarafından kolaylıkla hedefe alınabiliyorlardı.

Siyah erkekler kölelik sonrası dönemde kadınları Amerikan yaşamının dışına itmeye çalıştılar. Onların kadınlardan bekledikleri şey köle gibi davranmalarıydı. 1950'lerde siyah kadınlar ve erkekler birlikte mücadele etmişlerdi; fakat sanki bu mücadelede kadınlar hiç yer almamış gibi siyah hareketinin önderleri erkekler olmuştu. Kadınlara anlatılan şey uslu birer kız olup çenelerini kapatmalarıydı. Bazı siyah kadınlar kendilerine biçilen bu rolü kabul etmezken bazıları ise sessizce boyun eğdiler. Bu şekilde kadınlar sadece ırkçı politikaların değil aynı zamanda cinsiyetçi politkalarında kurbanı haline getirildiler. Siyah kadınlar ne siyah erkekler ne de beyaz erkekler tarafından denkleme dâhil edilmiyorlardı. Zenci (Negro) erkek anlamına gelirken kadın denildiğinde ise beyaz kadın anlamına geliyordu. Bu denklemde siyah kadınlar ırkçılığa karşı kendi haklarını koruyacaklarını düşündükleri siyah erkekler

tarafından eziliyorlardı. 1960'lı yıllarda siyah hareketi beyaz erkeklerin egemenliğine karşı saldırıyorlardı; ama her iki grubun ortaklaştığı bir nokta vardı o da onların ortak cinsiyetçi davranışlarıydı. Onlar kadınların daha aşağı bir cins olduğuna inanıyorlardı. Irkçılık onların arasında bir çatışma nedeniyken cinsyetçilik ise onları birleştiriyordu. Bütün bunlar siyah kadın hareketinin Amerika'da güçlenmesine, ayağı kalkıp özgürlüğünü istemesine neden oluyordu.

Hindistan'da kadınlar özgürleşmek için ayağı kalkıp direnmenin farkına vardılar. Bunun için de örgütlenip güçlendiler. Kadınlar bu sayede içinde bulundukları durumun farkına vardılar. Sadece ekonomik olarak değil bir bütün olarak özgürleşmelerinin gerekliliğini anladılar; çünkü özgürlükleri olmadan ekmekleri de olamazdı. Bunun için de kendi erkeklerinin onların taleplerini öteleyen anlayışlarına karşı da mücadele etmeliydiler. Onların örgütlülüğü sayesinden erkeklere kendi iradelerinin tanımalarını sağladılar (Mies, 2008b: 241). Toplumda kadın ve erkek arasındaki sömürüye dayalı ilişkiler çoğunlukla ne erkekler ne kadınlar tarafından sorgulanır; çünkü hem erkekler hem kadınlar bu ilişki biçimlerini sorguladıklarında aralarında var olan zimmi barış sonra erecektir. Her iki grup da bu ilişki biçiminin hem kurbanı hem de faildirler. Her iki cins arasında özgür bir ilişki ancak bu suç ortaklığının sonlandırılması ile kurulabilir. Toplumda herkesin susmayı seçtiği sessizce işleyen bu ilişki biçimini kırmak isteyen kişi feminist olarak adlandırılır. Bu açıdan feministler çoğunlukla farklı toplumsal kesimlerden kundakçılar olarak görülür. Genellikle de ezilen sınıflar feministleri birliklerini bozmakla suçlarlar özellikle de ortadoks solcular ulusal mücadele veren milliyetçiler arasında bu durum yaygındır; fakat bütün bunlara rağmen Üçüncü Dünya kadınları arasında feminist düşünce gittikçe yayılıyor, onlar ayağa kalkıp bu ilişki biçimini parçalamak istiyorlardı (Mies, 1994: 6-8). Zenci ve Üçüncü Dünya kadınları modern batılı toplumların kadınlarının karşılaştıkları sorunlardan çok daha karmaşık sorunlar ile karşılaşırlar. Batılı bir toplumda hem siyah hem kadın olmak beyaz bir kadın olmaktan çok daha zordur (Reed, 1985: 73-74). Bununla beraber bu kadınların karşılaştıkları tek problemler egemen beyaz erkeklerden kaynaklanmıyordu. Bu ülkelerin birçoğunda savaş bitip ulusal mücadele kazanıldığında kadınlar çoğunlukla geri plana itilirler; çünkü özgürlük için savaşan kadınları erkek yoldaşları ile aynı mücadele saflarında yer almaları geçici bir durumdur. Savaş bittiğinde eski toplumsal koşullar değişmemiş

sadece geçici olarak görünmez hale gelmiştir. Kurulan yeni ulus devletlerde kadınların durumunda görece iyileşmeler olsa bile toplumsal ve ekonomik açıdan pek bir değişim olmamıştır (Mies, 1994: 194-200). Bu nedenle Üçüncü Dünyadaki feministler diğer feminist kuramların özcü yaklaşımlarına itiraz ettiler. Elbette ki bu çalışmada feminist kuramı bütün yönleri ile inceleme imkânımız yoktur. Feminist kuramın kendi içerisinde farklılaşan felsefi gelenekleri için *"Çatışan Feminizmler Felsefi Fikir Alışverişi"*(Benhabib ve diğ. , 2008) adlı çalışmaya bakılabilir. Bununla beraber şurası bir gerçek ki Kürt kadın hareketlerinin birçoğu batıda gelişen feminist kuramlardan bağımsız olarak değerlendirilemez; çünkü bir yandan egemene karşı mücadele ederken bir yandan da içinde bulundukları feodal ataerkil düzene karşı mücadele ediyorlardı. Bu kadınlar aynı zamanda bir şekilde feminist ideolojiden etkilenmişti (Mojab, 2013a: 37) Şimdi Kürt Kadın hareketinin bütün bu tartışmaların neresinde olduklarını bakalım.

4.2.2. Kürt Kadın Hareketi

Kürt toplumunun ataerkil bir toplum olduğu bilinen bir olgudur bununla birlikte Nikitin (1991: 202) gibi bazı araştırmacılar, Kürt kadının, komşuları olan Türk ve Arap kadınına göre daha özgür bir yaşama sahip olduklarını iddia etmişlerdir. Nikitin'e göre Kürtler arasında var olan bazı adetler ana-erkil dönemden kalmışlardır. Kürtler arasında Adile Hanım, Perihan Hanım, Kara Fatma gibi önemli kadın kişiliklere de rastlamak mümkündür. Bu durum genel olarak Arap, Fars ve Türk kadınları arasında görülen bir şey değildir; bu nedenle de bazı Kürt milliyetçileri buradan yola çıkarak, Kürt kadınlarının zaten özgür olduğunu; bu nedenle de özgürleşmeye ihtiyaçları olmadıklarını iddia etseler de gerçeklik böyle değildir. Adı anılan kadınlar toplum nezdinde önemli mevkilere gelseler de bu kadınlar sosyal statüleri zaten var olan kadınlardı. Bir başka deyişle kadın olarak bir başarı elde etmiş değillerdi. Asıl güçlerini evlilik yoluyla ya da doğuştan bir parçası oldukları aşiretlerden alıyorlardı (Bruinessen, 2013: 131-146).

Kandiyoti'ye (2013: 198-200) göre Ortadoğu'da feminizm üzerine çalışan araştırmacıların feminist hareketlerden önce aydın erkekler ile karşılaşırlar. Bu erkekler aydınlanmanın etkisiyle yanı başlarında ezilen sömürülen kadınların yaşadıklarına da isyan etmeyi kendileri için ahlaki bir görev olarak bilirler. Bu durum

çoğunlukla modernite ve milliyetçi projeler ile yakından ilgilidir; fakat bu erkeklerin bu yapıp etmelerinin kadınların çıkarları için yaptıkları ise tartışmalıdır. Benzer bir durum Kürt milliyetçileri için de geçerlidir. Kürt kadınları modern anlamda Osmanlı siyasal yaşamında ilk defa 1913 yılında görünmeye başlar. Modernlik ile beraber Kürt milliyetçileri kadın sorununu da gündemlerine aldılar; ama bu sadece onların daha büyük amaçlarının küçük bir parçasıydı. 1919 yılında Kürt Kadınları Teali Cemiyeti kuruldu. Bu Cemiyet Kürdistan Teali Cemiyeti'nin bir şubesi olarak ulusal bilinci güçlendirmek için kurulmuştu; çünkü bir ulus inşa etmede kadınlara da çok önemli görevler düşüyordu. Kadınlar, Kürt dilinin ve kültürünün taşıyıcıları olarak görülüyorlardı ve sadece kadınlar sonraki nesillere bu kültürü saf bir şekilde aktarabilirlerdi; bu nedenle de kadınlar dış etkenlere karşı korunmalıydı. Özetle kadınların sorunu bu dönemde salt kadınların sorunu olarak değil milliyetçilik, modernlik gibi daha büyük problemler çerçevesinde tartışıldı (Klein, 2013: 43-71).

Mahabad döneminde de kadın sorunun tartışıldığını görürüz. Kürdistan Demokrat Partisi'nin beyannamesinde tüm siyasal, kültürel ve ekonomik alanlarda kadın erkek eşitliğinin sağlanmasının gerekliliği vurgulanmıştı (Emin, 2019: 102). Daha sonra Kürdistan Demokrat Partisi'ne bağlı Kürt Kadın partisi kuruldu. Kadın partisi Kürt Kadınları Teali Cemiyeti'nden sonra bilinen ikinci kadın partisidir; fakat partinin feminist bir söylemi yoktu. Daha çok erkek egemen siyasi bir örgütün devamı niteliğindeydi. Derneğin amacı ulusal devletin korunmasında kadınların da seferber edilmesiydi. Bunun için de kadınlar eğitilmeliydi; fakat kadınlar böyle düşünmelerine rağmen cinsiyet ilişkilerine karşı mücadele gibi amaçları yoktu (Mojab, 2013b: 121-127). Irak ve Süriye'de, Türkiye ve İran'da olduğu gibi kadın hakları ya da feminist hareketler devlet eliyle desteklenmiyordu (Mojab, 2013a: 23). Örneğin Türkiye'de Kemalist modernleşme birçok noktada kadın haklarını destekleyicisi konumundaydı. Bu nedenle Türk feministler genel olarak Kemalist iktidar ile çatışma değil uyum içerisindedirler fakat Kürt kadınları ise bu modernleşmeden kendi paylarına düşeni alamadılar; çünkü bir yandan kendi ataerkil feodal toplumlardan marjinalize edilirken bir yandan da Kürt kimliklerinden ötürü de Kemalist modernleşmenin de dışına itildiler. Bu açıdan Kürt kadınları iki defa marjinalize edildi (Yüksel, 2006: 777-778). Bu durum bir açıdan kadınlar için olumsuz gibi gözükse de Kürt kadın hareketinin de doğuşuna yol açtı.

Ulusal özgürlük mücadeleleri sırasında milliyetçiler kadınları mücadele saflarına davet ederler. Milliyetçilere göre kadınların çıkarları ulusun çıkarları ile özdeştir. Feminist kadınlar da gerçekten de erkekler ile yan yana savaşmanın kadın ve erkek arasındaki eşitliği sağlamaya katkıda bulunacağını düşündükleri için bu mücadeleye katılırlar. Özellikle Üçüncü Dünya ülkelerinde kadınlar bu özgürlük mücadelelerine aktif bir şekilde katılırlar. Kadınlar bazen cephe hattında yemek pişirirken bazen de ellerinde silah düşmana karşı savaşırken görülürler. Kadınların bu imgesi çoğu zaman ulusun erkeklerini de motive etmede önemli bir semboldür (Mies, 1994: 175). Kürt milliyetçileri de benzer bir yol izlediler. Kürt kadınlarını ulusal mücadeleye davet ettiler. Kürt milliyetçi hareketine kadınların katılımı güçlendikçe kadınların hareket içinde görünürlük düzeyi de arttı. Bunların en bilineni 1961-1970 yıllarında Kürt isyanı sırasında peşmerge Margaret'tır. Margaret bir Kürt değildi. Bununla beraber birçok peşmerge için bir mücadele sembolü haline gelmişti. Bir diğer sembol isim ise Leyla Qasim'dır. 1975 yılında politik aktivitelerinden dolayı dört arkadaşı ile birlikte tutuklandılar ve vatana ihanet suçundan suçlu bulunarak idam edildiler. İlk defa bir Kürt kadın idam edilmişti. Cesedi televizyonda sergilendi; bu nedenle o Kürtler açısından sembol bir isim haline gelmişti (Galletti, 2013: 296). Leyla Qasim sadece Irak'taki Kürtler açısından değil, Türkiye'de yaşayan Kürt kadınları için de sembol bir isimdir. Çağlayan (2006: 177) Kürt kadın kimliği üzerine yaptığı araştırmada Hadepli kadınların ideolleri arasında Clara Zetkin, Rosa Luxemburg gibi kadınların yanı sıra Leyla Qasim'ın da olduğunu söyler; fakat milliyetçiler savaş zamanında sembol haline getirip savaşa davet ettikleri kadınları savaş sonunda unuturlar. Milliyetçilik kadın hareketlerinin önünde çoğu zaman bir engeldir; çünkü milliyetçilik çoğunlukla erkekler tarafından kurgulanır. Sözgelimi, Irak Kurdistan Bölgesel Parlemontosu Baas döneminde kadın haklarını kısıtlayan kanunları uzun bir süre kaldırmak istememeştir. Komele gibi komünist örgütler haricinde milliyetçi kürt örgütleri genellikle kadınlara yönelik tutucu politikaları benimsemişlerdir (Mojab, 2013a: 25-26). Ancak bu Kürt kadınların kendi kimliklerini keşfetmelerini engelleyememiştir

Kürt kadınların kendi kimliklerinin farkına varmasındaki önemli faktörlerden biri Türkiye'deki feminist hareketlerdi (Yüksel, 2006: 781). Türkiye'de feministler 1990'lı yıllara kadar kendi ulus devlet anlayışlarının dışına çıkamadılalar. Kemalizm

Türk kadınlarına birçok haklar vermişti; bu nedenle de Türk feministler Kemalizme hayranlık besliyorlardı. Haliyle de Kemalist mirasa da sahip çıkıyorlardı. Onlar için ülkede farklı etnik kimlikler yoktu ya da görünmezdi (Mojab, 2013a: 19-21). Bununla beraber Kemalist mirasa sahip çıkmayan sosyalistler de vardı. Türkiye Sosyalist hareketinin ayrı bir şekilde örgütlenmeyi tercih eden İlerici Kadınlar Derneği (İKD) Diyarbakır'da temsilcilikler açtıktan kısa bir süre sonra DDKD'nin de bir kadın örgütü kuruldu (Akal, 2003: 15). (İKD) Kürt kadınların bölgede politikaya aktif bir şekilde katılmasında önemli bir rolü vardır. Siirt ve Batman gibi yerlerde 1980 yılında 8 Mart dünya kadınlar günü kutlanmaya başlanmıştır (Akal, 2003: 154-155).

1990'lı yıllarda Türkiye'de Kürt milliyetçiliğinin yükselişe geçmesi ile birlikte Kürt kadınları da politik yaşamda daha fazla görünmeye başladılar. Başlangıçta onları politik yaşama dâhil eden şey daha çok yakın çevrelerindeki kişilerin siyasal mücadeleye katılmalarıydı. Bu kadınların birçoğu ailelerinin etkisi ile eylemsellik içerisine giriyorlardı (Çağlayan, 2006: 253). Bundan dolayı politik alanda kadın kimliklerinden ziyade etnik kimlikleri daha ön plandaydı. Kürt hareketinin içerisinde daha fazla kadın yer aldıkça kendi yoldaşlarının erkek egemen bakış açıları daha da görünür bir hal almaya başladı. Bu politize olmuş kadınların aynı zamanda kendi kadınlıklarının da farkına varmalarını sağladı. Kürt kadınları özellikle de 1990'lı yılların ortalarından başlayarak kendi derneklerini kurup Roza, Jujin, Jin û Jiyan, Yaşamda Özgür Kadın gibi dergiler yayınladılar (Yüksel, 2006: 780). Bununla beraber Kürt milliyetçi hareketlerinde kadınlar söylem bazında eşit görülseler bile pratikte bunun bir karşılığı yoktur. Türkiye gibi bu söylemin yoğun bir şekilde işlendiği bir coğrafyada bile durum genellikle böyledir. Melike Gül Demir'in (2015: 142) İstanbul'da siyasallaşmış Kürt kadınları arasında yaptığı araştırma bu olguyu açık bir şekilde göstermektedir. Onun görüştüğü kadınlar arasında bu tutarsızlıkları görmek mümkündür. Kürt kadınları bir yandan kadın özgürlüğünü savunup ataerkil düzene saldırırken öte yandan ataerkil düzen yine bu kadınlar tarafından üretiliyor. Bununla beraber bu söylem biçimi pratik ile de birleştiğinde çok önemli kadın figürler ortaya çıkarmıştır. Bunun en önemli örneği Leyla Zana'dır. Leyla Zana, kocası Mehdi Zana ile 14 yaşında evlenmişti. Kocası bölücülük iddiası ile tutuklandığında o 19 yaşındaydı. Leyla Zana Türkçe'yi yeteri kadar konuşamasa bile hapishanelerde kocası adına konuşuyordu. Onun yaşam deneyimleri siyasi bilincini de şekillendirdi. 1991

yılında parlemantoya seçildi ve Kürtçe yemin etti. Bu eylemi çok büyük bir tepkiye neden oldu. 1994 yılında tutuklandı ve uzun yıllar hapis yattı. Leyla Zana'nın ünü artık kocasının ününü çok geride bırakmıştı. O Kürtler için özellikle de Kürt kadınları için bir sembol haline gelmişti (Bruinessen, 2013: 150-151)

Leyla Zana hapisten çıktıktan sonra tekrar milletvekili oldu fakat onun dışında da Türkiye'de Kürt kadın hareketi çok etkili bir konuma ulaştı. Eş başkanlık sistemi sayesinde Kürt kadınları özellikle de siyasal alanlarda varlıklarını çok yoğun bir şekilde hissettiryorlar, bu da haliyle onların kültürel ve sanatsal alanlarda da daha görünür kılınıyor. Sözgelimi Roza dergisi gibi dergiler etrafında örgütlenen kadınlar kendilerini feminist Kürtler diye tanımlıyorlar. Sadece onlar değil Kürt siyasal hareketinin ideolojisinden etkilenen birçok kadın da kendini feminist olarak tanımlıyor. Kürt kadınları bir yandan ulusal mücadele verirken bir yandan da kadın özgürlük sorunları ile de ilgileniyorlar. Ki bu birçok Üçüncü Dünya ülkesinde meydana gelen bir şeydi. Kumari Jayawardena'nın (2016) Üçüncü Dünya ülkelerindeki kadınların özgürlük mücadelelerini ele aldığı çalışması; bu nedenle önemlidir. Ona göre milliyetçilik ve feminizm arasında bir köprü kurmuştur. Kadınlar bir yandan ulusal mücadele içersinde yer alırken bir yandan kendi toplumsal konumunu değiştirip dönüştürmek için mücadele edebilir. Benzer bir olgu Kürt kadın hareketi içinde söylenebilir Kürt kadınlarını başlangıçta motive eden şey siyasal Kürt hareketi olsa bile kadınların siyasal alanda daha fazla görünür hale gelmesi ve kendi kimliklerine sahip çıkmaları onların kendi mücadelerinin bir sonucudur. Kürt kadınları bu mücadelede yeni tecrübeler kazandılar Hem Kürt hem de kadın olmanın ne demek olduğunun farkına vardılar (Çağlayan, 2006: 65-66).

Kadınlar sadece siyasal alanda değil kültürel alanlar da daha görünür hal aldılar. Kandiyoti (2013: 146-161) Türk romanında kadın imgesini değerlendirdiği makalesinde; Cumhuriyet öncesi romanlarda kadın imgesinin daha çok edilgen ve güçsüz kadın imgesi olduğunu söyler, kadınlar erkekler tarafından, cariyeliğe bir başka deyişle köleliğe zorlanan bir sistemin kurbanıydılar. Cumhuriyet dönemi ile birlikte bu imge değişti. Kadınlar yeni bir kimliğe kavuştular. Bu dönemde milliyetçi kadın imgesini görürüz. Bu durum, Namık Kemal'de kısmen ama Halide Edip'in romanlarında ise daha açık bir şekilde görünür. Kadınlar ulusal canlanışın kültürel

taşıyıcıları olarak tasvir edilir. Kadınlar milliyetçiler ile uzlaşmıştırlar ve onların yanında mücadeleye katılırlar; fakat cinsiyetleri yoktur. Halide Edip'in romanlarında kadınlar salt bir eşya veya ev işçisi olmaktan tüm ulusun annesi ve öğretmenine dönüşmüştür fakat kadınların cinsiyeti yoktur. Kadınlar oldukça sade giyinirler, erkekler gibi sert ve ciddidirler. Bu karakterleri erkeklerden ayıran bir işaret yoktur. Kadınlar, kendilerini ulusları için feda eden cinsiyetsiz bacılardır. Benzer bir şeyi Kürt romanı için de söylemek mümkündür. Örneğin Mehmet Uzun'un *Aşk Gibi Aydınlık Ölüm Gibi Karanlık* adlı romanında Kevok, ulusal bilinçten dolayı değil de sevdiği erkeğin peşinden gider. Kadınlar sürekli erkeklerin peşine takılan varlıklardır. Bir önceki bölümde incelediğimiz Mijabad'da ise zaten olumlu tek kadın imgesi Qazi Muhammed'in eşidir. O da çok kısa bir süreliğine romana dâhil olur. Bunun dışında kadınlar sürekli ele geçirilmesi gereken arzulanan birer nesneden başka bir şey değildirler. Bir iradeleri ya da bilinçleri yoktur. Sözgelimi Müjde'nin babası Ağrı Dağı İsyanı'nda yaşamını yitirir; ama o Kerîm'in peşine takılır. Jale zaten bir eşyadan başka bir şey değildir fakat Kürt kadın romancıları ile birlikte bu durum görece de olsa değişti ve bunu Lerizînên Tenêtîyê'de görmek mümkündür.

4.2.3. Efendiler: Ataerkillik

Ataerkillik (patriyarka) terimi eski bir terim olmakla birlikte tarihsel olarak değişim dönüşümler yaşamıştır. 1970'lerde ise ikinci feminist dalga daha çok erkek sistemi ya da erkeklerin iktidarı anlamını taşır. Bu iktidarda kadınlar madun ya da erkeklere bağlı olarak yaşayanlar olarak tanımlanır. Bu sistemde geçerli olan hukuk baba hukukudur; fakat feminist teoride baba ve koca aynı anlama gelir. Her ikisi de bu erkek sisteminin temsilcileridir. Ataerkil salt bir zihinsel durum değil bir toplumsal sistemdir (Delphy, 2015: 245-251). Bununla beraber Ataerkillik kavramı sorunlu bir kavramdır; çünkü ataerkillik her yerde aynı şekilde işlemez farklı erkek egemenlik sistemleri görmek mümkündür. Bu sistemler sınıfa, kasta veya ırka göre farklılıklar gösterir. Bu farklı sistemlerde kadınların da kendilerini konumlandırışı farklılık gösterebilir. Kadınlar bu sistemlere göre direniş araçlarını geliştirirler. Bu mücadele sonucunda tarihsel olarak yeni toplumsal cinsiyet ilişkileri ortaya çıkar (Kandiyoti, 2013: 126).

Fransız feminist teori açısından aterkil düzen kadınların yaşam alanlarını bütünüyle düzenlemeye yönelir. Kadınların aile çevreleri dışında bir toplumsallıkları yoktur. Ev onların yaşam alanıdır ve burada gün boyunca çalışırlar; ama emeklerinin karşılığını almak eşlerinin insiyatifine kalmıştır. Ataerkillik salt bir ideoloji değildir, toplumsal olarak kabul edilmiş değerlerin yaşamın bütün alanları tahakküm altına almasıdır. Bu öyle bir sitemdir ki varlığını her yerde hissettirir. Temel amacı ise kadınlığı yaşamın bütün alanlarından söküp atmaktır. Bu sistem ailede, eğitimde, ticari ya da kamusal alanlarda özetle insan yapımı olan bütün toplumsal kurumlarda farklılaşan ölçeklerde de olsa kendini gösterir (Cavallaro, 2003: 94). Tarihsel olarak ataerkilliğin başından beri, erkekler bütün toplumsal güçlere egemendirler. Bazen ekonomik olarak bazen yasalar aracılığıyla da olsa kadınları kendilerine bağımlı hale getirmişlerdir (Beauvoir, 1993: 153). Beauvoir'a (1993: 254-261) göre tarihsel büyük olaylar, ulusları inşa edenler, sanatçılar, mimarlar insanlık için iyi işler yapanların tamamı erkeklerdir. Bununla beraber mitolojiler efsaneler ve masallarda erkekler hep kadınları kurtaran kahramanlar olarak tasvir edilirler. Bu hikâyeler ile büyüyen küçük kızlar hep kurtarıcılarını beklerler. Erkekler tarihi yapanlar kadınlar ise bu tarihin nesnesidirler. Bütün bunlar daha çocuk yaştan kadınları özellikle cinsellik açısından edilgen hale getirir.

Foucault'a (2007: 11-19) göre cinsellik olgusu tarihsel olarak sabit bir olgu değildir. Tarihsel olarak birçok farklı uğraktan geçerek şekillenmiştir. Cinselliğin tarihsel süreç içersinde bastırılmış olduğu bir olgu olarak önümüzde dursa bile cinselliğin bütün yönleri ile baskı altına alındığı ile ilgili elimizde kesin kanıtlar yoktur. Bu baskı tamamıyla iktidar ile de ilişkili değildir. Her durumda iktidar cinsel eğilimleri baskılamaz, bazı durumlarda bu eğilimlere hoşgörülü de yaklaşabilir. Bu açıdan iktidar her durumda baskıcı olmak zorunda değildir. Bilinmesi gereken cinselliğin hangi yollardan geçerek bireyin kişisel davranışlarını yapılandırıldığının bilinmesidir. Bu da ancak iktidarın kullandığı birçok farklı yöntemin bilinmesini gerektirir. Foucault bu açıdan cinselliğin bilgi ve iktidar arasında var olan bu ilişkilerin tarihsel olarak dönüşümlerini inceler. İktidarın cinsellikle olan ilişkisinin genelikle olumsuzlama şeklinde olduğunu söyler. Bu cinselliği engelleme gizleme, maskeleme şeklinde tezahür edebilir. Daha sonra iktidar kanunların kurar ve bunları dayatır. Bazı şeyler kanuna uygun bazıları ise kanuna ters olarak etiketlenir. İktidarın yasaklayıcı

bir boyutu vardır, dokunma, konuşma, haz duyma şeklinde buyurgandır. Bu yasaklar ceza tehditi ile birlikte konur. İktidarın kurduğu bu tertibat tam bir bütünlük içerisindedir. Yukarıdan aşağı doğru şekilde kendini yaşamın bütün alanlarında gösterir. Devlet, aile, hükümdar, baba mahkemeler hepsi bir bütünlük içerisinde iktidarın bir aracı olarak karşımıza çıkarlar. Bütün toplumsal kurumların karşısında özneden istenen şey itaat etmesidir. Bütün bunları yaparken iktidar kullandığı mekânizmaları gizler. Bu öznenin iktidara itaat etmesinde elzem bir şeydir (Foucault, 2007: 65-68). İktidar ona göre eskiden olduğu gibi öldürerek insanların üzerinde egmenlik kurmuyor, bunun yerine bedenler üzerinde iktidar kururak yaşamın bütün alanlarına egemen olmaya çalışıyor. Onun biyoiktidar diye adlandırdığı bu iktidar biçimi 18. yüzyılda özellikle görünür bir hal aldı. Kapitalist çağda ise gelişerek devam etti. Kapitalist sistem bedenleri kendi üretim sistemi içerisine sokarak ekonomik süreçleri yönetmeye çalıştı (Foucault, 2007: 103-104). Ataerkil düzen böyle bir iktidarın formu olarak yaşamın bütün alanlarında görülebilir.

Fransa gibi modern toplumlarda genellikle kadın sorunlarının büyük ölçüde çözüldüğü kadınların daha özgür ve mutlu yaşadığı iddia edilir. Oysaki modern dönemde her ne kadar kamusal alanlarda eşitlik sağlandığı iddia edilse de kadınların sorunları hala devam ediyor, kadınlar işkenceye, tacize tecavüze uğruyor, öldürülüyorlar. Ataerkil sistem sadece form değiştirip kapitalist ataerkil bir görünüm kazandı. Kapitalizm ve ataerkilliğin bu şekilde işbirliği yapması kadınların üzerinde baskı ve sömürünün en açık işaretlerinden biridir. Baba otoritesi anlamında gelen ataerkillik artık kendini birçok farklı formda gösteriyor. Bunlar bazen erkek, patron bazen de toplumsal ve ekonomik kurumlardaki yönetici erkekler bu sistemin işletilmesinde el birliği yapıyorlar. Bir başka deyişle kapitalizm ve aterkilik birlikte yürüyorlar. Biri olmadan diğeri var olamıyor (Mies, 1994: 37-38). Bu iktidar ilişkilerinden en çok kadınlar etkileniyor. Kadınlar ekonomik süreçlerin bütünüyle dışına itiliyor. Mies'e (1994: 106) göre kadınların ekonomik yaşamın dışına atılıp ev kadını haline getirilmeleri çok uzun tarihsel bir sürecin sonucudur ve bu çoğunlukla da zor araçları kullanarak yapılmıştır. Bu süreç boyunca farklı aktör rol oynamıştır. Kadınların ev kadını haline getirilmesi burjuva için yeteri kadar işçi, devlet için yeni asker üretimi anlamına gelir. Özellikle 19. ve 20. yüzyıllarda bu devlet ve burjuvazi için önemli bir ajandaydı. Kadınların ev kadını haline getirilmesinde Devlet ve

burjuvaziye işçi sınıfı hareketleri de eşlik etmiştir. Bu şekilde ev kadınları ücretli işçiye bağımlı kılınmıştır. Bu açıdan kadınların köle durumuna getirilmesinde birçok farklı güç rol almıştır. Bu güçler feodal düzen, kapitalizm ve benzeri güçler olabilir. Kadın sorunu diye adlandırılan sorunun temelinde sadece belirli bir grubun toplumsal ilişkileri değil çok daha büyük tarihsel arka planı olan küresel ilişkiler ağı vardır. Bu açıdan bu sorun bu ilişkiler ağı bilinmedikçe açıklanamaz. Ev kadınlar yerkürenin neredeyse tamamında üretim süreçlerinin içerisinde yer almalarına rağmen ürettikleri metanın karşılığını alamazlar (Werlhof, 2008: 29). Kadınlar ekonomik yaşamda erkeklere göre daha güvencesizdirler. Kadınlar erkekler ile eşit iş yaparlar; ama eşit ücret alamazlar. Kadınların çalıştığı ekonomik alanlar toplumsal üretim değerleri ne olursa olsun değersizdir çünkü bu alanlarda yasalar erkekler tarafından belirlenir (Irıgaray, 2006: 128). Onlara layık görülen işler bebek bakıcılığı, temizlik gibi işlerdir. Statüsü düşük işlerde daha az bir ücret karşılığında çalışan kadınlar bir yandan da ev işlerini üstlendikleri için eşlerinden bağımsızlıklarını kazanmak yerine onlara daha bağımlı hale gelirler. Bu durum onları ev kadını olmaya zorlar. Kadınlar istediklerini seçmekte özgür değillerdirler, çalışmayı seçtikleri işler ise kadın istihdamının artışı oranı ile birlikte o mesleğin çalışma koşulları ve ücretleri düşmeye başlar bir başka deyişle o mesleğin itibarında aşağı yönlü bir düşüş olur (Thomsen, 2008a: 177-184). Lerizînên Tenêtiyê'de bu farklı güç ilişkilerini görmek mümkündür. Öncelikle kadınların emeği hem feodal hem kapitalist sistem tarafından ucuz işgücü olarak görülür. Şevîn küçükken tarlalarda çalışır. Büyüdüğünde ise Metropollerde en pis işlerde çalışmak zorunda bırakılır. Yaşlı bir kadının altını temizlemek zorunda bırakılmıştır. Oysaki Şevîn bir ressamdır, üniversite okumuş eğitimli bir kadındır; fakat bütün bu özelliklerinin toplumda bir karşılığı yoktur o bodrum katlarında tekstil atölyelerinde çalışmaya mecbur edilmiştir. Aynı bölümü okuduğu kocası Serwer ise bu durumdan etkilenmemiştir. Şevîn bu ataerkil düzene itiraz ettiğinde başına ne gelceğini bilir; bu yüzden itiraz etmeden istemediği işlerde de olsa bile çalışmak zorundadır. Ona bütün bu yaşadıklarının kader olduğu öğretilmiştir; fakat o kadere inanmak istemez ona itiraz edip onu değiştirmek ister; ama bunu yapacak takati yoktur.

Li min nayê lê belê ma ka ez çi bikim? Ez dikarim çi bikim? Ji wî kirasî derkevim wek berê serî hildim, dibe gelo? De ez bêjim min serî hilda, ez ê mîna berê bêkar bimînim û serî wê li min bê gerandin. Ez ê bi vî halê xwe yê ku her kelî hêjartir dibe bere wî bidim ku

dere? Ma êdî derek heye ez berê xwe bidimê? Tu tenûr ji min re nemane ku nane xwe pê ve bidim. Min hêviyên xwe ji sihûda xwe jî birîne. Ji ber ku sihûd jî ne alîgirê min e. Her tim min qûncalên bi avekê xeriqî dagirtî dihiltepîlîne. Her tişt di destê sihûda mirovan de ye. Gava sihûda mirovan hebe û ew mirov ne hêja bin kerên reş ên piştkurmî jî sihuda wan kesan xwe dide ber wan û wan xweşik bi qedir dike. Sihûda min, rebenê ji wê roja çarşemê payiza paşîn ve ji min xeyidiye û bi ber min ve nayê. Ji dûr ve min li kuncalên tijî ava xeriqî dihiltepîlîne. Pîrîka min heya dawiya temenê xwe jî digot: "Şixûl şixûlê kera ye, sihûdê qebala sera ye." Rast digot, mirov ne bi şixûlê xwe xwedî sihûd dibe û min çi kir bi sihûd nebûm." Sihûda min a reş zora duayên diya min dibir. Nizanim çima ez ji sihûdê bawer dikim lê bele qedera ku dibêjin bawer nakim. Madem qeder aqil li gora xwe dimeşîne çima aqil heye? Madem em li gor qederê dimeşin çima li cem Yezdan û li cem evden qederê bawer dikin em tên tawanbarkirin? Li gor ku min ew tişt nekirine jî(Baran, 2012: 67-68).

Bana göre değil; fakat ne yapabilirim ki? Ne yapabilirim? Bu durumu bir tarafa bırakıp eskisi gibi tekrardan isyan mı etsem acaba? Hadi diyelim isyan ettim, eskisi gibi yine işsiz kalacağım ve başım derde girecek. Her geçen gün sefilleşen halimle nereye gideceğim? Artık gidebileceğim bir yer var mı? Ekmeğimi pişirebileceğim hiçbir tandır yok. Artık talihimden umudumu kestim; çünkü o da benim tarafımda değil. Beni her zaman içi su dolu çukurlarda tökezletiyor. Her şey insanın talihinin elindedir. Talihiniz varsa eğer iyi biri değilseniz bile sırtları yara dolu siyah eşekler bile o talihli kişilerin yanına yaklaştıklarında güzel ve değerli hale gelir. Benim talihim o sonbaharın Çarşamba gününden beri küsmüş bana doğru gelmiyor. Ninem ömrünün sonuna kadar diyordu ki: "Çalışmak eşeklerin işidir talih ise baş üstündedir." Doğru diyordu. İnsan emeği ile değil talihi sayesinde olur ve ben ne yaptıysam talihli olamadım."... Benim kara talihim annemin dualarını yendi. Neden talihe inandığımı ama kader dedikleri şeye inanmadığımı bilmiyorum? Madem kadere göre yaşıyoruz neden Tanrının ve onun kulları tarafından suçlanıyoruz? O şeyleri ben yapmamış olsam bile.

Burada da görüldüğü gibi Şevîn kaderin bir oyunu olarak ona dayatılan şeylere itiraz eder. Eğer bütün bunlar kader ise o halde neden eylemlerimizden sorumlu tutuluruz. Feministler bu açıdan kader söylemine itiraz eder hayatımıza yön veren kader değildir. Kadınlar ve erkekler arasındaki ilişki biçiminin kaynağı doğuştan geldiği iddia edilen biyolojik determenizm değil, tarihsel ve toplumsal kurulan egemenlik ilişkileridir. Kadınlar tarihsel ve toplumsal olarak yapılamdırılmış bu hiyerarşiye karşı direnirken bu ilişkinin kökenlerinin ne olduğu sorusu üzerinde duruyor. Bu sadece bir araştırma değildir aynı zamanda buna siyasal bir ajanda olarak çözüm bulma çabasıdır. Kadınlar gerçek manada bir yurttaş değildirler. Yurttaş

olmadıkları erkek kurumları olan devlet ve kilise gibi kurumlar tarafından kamusal yaşamın dışına itildiler evlerine hapsedildiler eve ekmek getirdiğini iddia eden erkeklere bağımlı kılındılar. Kadınlara anlatılan şey onların toplumsal konumlarının fizyolojik yaratılışlarının bir sonucu olduğudur. Bu nedenle de kadınların toplumsal yaşamdaki rolü çocuk doğurarak üretime katkıda bulunurken, aynı zamanda bu çocukların ve eşlerin bütün bakımlarını üstlenmeleridir; ancak kadınlar ortaya konan bu emeklerinin hiçbiri için ücret talep edemez. Kadınlar bir artı değer yaratırlar ama ürettikleri bu artı değerin erkekler gibi bir karşılığı yoktur çünkü onlar ev kadınları olarak tanımlanmışlardır ve ev kadınları işçi değildirler. Bu cinsiyetlerini aile içi görev dağılımı gibi görünse de özünde sömürüye dayalı bir ilişki biçimidir. Erkekler ücretli işçi iken kadınları ücretsizdir. Yani emeklerinin bir karşılığı yoktur. Bu durum sadece aile ilgili de değil, toplumun yapısal bir sorunudur. Bu ilişki biçiminde ise en çok kar eden kapitalist sistemdir; çünkü kapitalist sistem ücretli işçi ile birlikte ev kadınının emeğinin sömürüsüdür. Ev kadının emeği olmasaydı ücretli işçinin de emeği bu kadar verimli olmayacaktı (Mies, 2008a: 102-145).

Ev emeği görünmez emek olarak adlandırılır. Erkek ve kadının ortak yaşam alanı olmasına rağmen ev emeği kadının zorunlu bir şekilde yapması gereken bir emek olarak görülür. Ev kadını kocasının ve çocuklarının hizmetini görmek zorundadır. Kadın özgürlük mücadelesinin en temel amaçlarından biri de bu emeği sadece kadının sorunluluk alanından çıkarmaya çalışmaktır (Davis, 1994: 225). Ev kadınlığı bir açıdan kadınların evcilleştirmesidir. Bu olgu uzun tarihsel bir sürecin ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Kadınlar cadı olarak öldürülerek, çocuk aldırmaları yasaklanarak ya da çocuk yapmaları yasaklanarak bedenleri üzerindeki otoritelerini kaybettiler. Dünyanın farklı yerlerinde ev kadınlarının yaptığı işler, yemek yapmaktan tarlada çalışmaya kadar çok çeşitlilik arz eder fakat bütün bu kadınların ortak noktası onların ev kadını olmalarıdır. Ev kadınları bu işleri yapmaya mahkûm edilmişlerdir. Bütün bunlar onların toplumsal olarak düşük bir statüye sahip olmalarından kaynaklıdır. Üçüncü Dünyada kadınlar sadece perakende ticaret yapabilirler. Diğer büyük çaptaki uluslararası işler ise erkeklerin elindedir. Bu şekilde kadınlar ekonomik yaşamın dışına itilerek eve hapsedilerek ücretsiz bir emekçiye dönüştürüldüler (Thomsen, 2008b: 245-255). Bu sadece kapitalistlerin değil milliyetçi öncülerin de benimsedikleri bir durumdur.

Kadınların ev kadını haline getirlemesinde devlet ve burjuvaziye işçi sınıfı hareketleri de eşlik etmiştir. Bu şekilde ev kadınları ücretli işçiye bağımlı kılınmıştır. Feministler kadınların bütün sömürülme biçimlerini ortadan kaldırmak için çabalamalıdırlar, sömürücülerin erkek ya da kolonyalistler olması fark etmez (Mies, 1994: 110). Ulus inşa etme süreçlerinde çoğunlukla kadınlar da en az erkekler kadar kültürel ve sembolik olarak katılırlar ama milliyetçi kuramlarda çoğunlukla kadınların oynadıkları roller görmezden gelinir. Kadınlar siyasal alandan kovularak daha çok aile ve özel alana hapsedilmeye çalışılır (Yuval-Davis, 2010: 19). Anlatıda bu duruma sıkça rastlarız. Şevîn bir gün eve geri dönerken kendini bir protesto eyleminin içinde bulur. O da amcasının kızı ile birlikte protestoya katılır. Gözaltına alınıp dayak yer eve geri döndüğünde ise ailesi onunla alaya eder.

> *Piştî berdana min ez di malê de bûbûm benîştê devê birayên xwe. Wan tinazê xwe bi min dikir: "Şevînka me mezin bûye haya me jê tuneye bavo. Di mala me de ew mabu ew jî lêdan xwar. Carinan laşe hin mirovan dixwire diçin keçen camêran jî bi xwe re dibin û li kolanan dirûşmeyan diavêjin. De ka laşe wan binerin, tev bûye mîna bacanê reş. Heya do Şevînka me li ser nan digiriya. Ha ha ha!"(Baran, 2012: 191)*
>
> *(Serbest bırakıldıktan sonra evde kardeşlerimin ağzında sakız olmuştum. Benimle alay ediyorlardı: " Küçük Şevînimiz büyümüş; ama biz fark edememişiz. Evimizde dayak yemeyen bir o kalmıştı en son o da dayak yedi. Bazen, bazı insanların canı dayak çekiyor milletin kızını da kendileri ile götürüp slogan atıyorlar. Bedenine bakın patlıcan gibi morarmış. Düne kadar küçük Şevin'imiz ekmek için ağlıyordu. Ha ha ha!")*

Anneler ve kızlar daima birbirlerinin karşıtı olmuşlardır. Anneler kızlarının karşıtı olarak onların büyüyüp özgürleşme çabalarının önlerindeki engeldirler. Annenin erkek çocukları istedikleri gibi dışarda gezebilirlerken kız çocuklarından beklenen şey evde oturmalarıdır; kız çocukları sürekli gözetim altında tutulur kız çocuklarının dışarda serbest zaman geçirmek gibi bir lüksleri yoktur. Bu durum Paris gibi bir yerde bile böyledir. Kadınlar sokaklarda tek başlarına dolaştıklarında ya da basit bir gülme hareketinde bile erkeklerin tacizlerine maruz kalırlar. Bu onlar için bir hafiflik göstergesidir. Kadınlar için çizilmiş terbiyeli aile kızı profili vardır ve genç kızlar bu profile uymak ile yükümlüdürler (Beauvoir, 1993: 309-310). Milliyetçi söylemde ise kadınlar genel olarak etnik topluluğun, kültürünün ve onurunun taşıyıcısı olarak görülürler; bu nedenle de milliyetçiler genelde vatanı da kadın olarak tasarlarlar

vatan onlara göre ana vatandır. Kadınlardan beklenen şey ulusal onura göre davranmalarıdır; çünkü onlar ulusal onurunu temsil ederler. Kadınlar buna göre davranmadıklarında ise ulusun erkekleri tarafından öldürülürler. Örneğin; Yuval-Davis'in (2010: 93-96) Hasan Manar'dan aktardığında göre birçok Filistinli kadın utanç verici davranışlarından dolayı kendi akrabaları tarafından öldürülür. Öldürme eylemini gerçekleştiren erkekler ise çoğunluk kendi toplumları tarafından birer gurur kaynağı olurlar. Burada utanç verici davranışın ne olduğu ise toplumdan topluma değişir bazen sadece bir erkek ile yolda yürümek bile utanç verici bir davranış olabilir. Roman'da bu durumda anlatılır. Şevîn'i sokakta Serwer ile gören kardeşi Mazlum ona saldırır ama annesi ona engel olur; fakat annesi de özünde Mazlum gibi düşünür:

> *"Keçê, ferz e min ki cem Mezlûm alîkarîya te dikir. Ger careke din tiştên wiha derheqê te de bibîhîzîm ez ê bihêlim Mezlûm bêvila te ji rayê jê bike. Ez ê bihêlim Sîpan te bi axê şa bike. Çavên te lê ye tu me bikî benîştê devê şirîkan û kene wan bime bînî, dêla heram!"(Baran, 2012: 195)*
>
> *("Mazlum'a karşı senin yanında durdum; ama eğer bir daha senin hakkında böyle bir şey duyarsam Mazlum'un burnunu kesmesine izin vereceğim. Sipan'a seni toprak ile buluşturmasına izin vereceğim. Bizi elin ağzına sakız mı yapmaya yoksa elalemi bize güldürmeye mi çalışıyorsun, pislik!")*

Çoğunlukla böyle durumlardan kurtulmak için evlilik bir kurtuluş yolu olarak görülür. Evlilik, cinsiyet ve aile içi sorunlar kadınların yaşamında çoğunlukla kalıcı izler bırakırlar; bu nedenle de kadın özgürlük hareketleri bu sorunlara özel olarak ilgilenmişlerdir. Bu sorunlar genelde insanlar tarafından onların kişisel sorunları olarak görülse de özünde bütün toplumu derinden etkileyen sorunlardır. Toplum evlilik kurumunu adeta biyolojik bir olguymuş gibi gösterme eğilimindedir. Evlilik yaşamın vazgeçilmez temel olgularından biridir. Bu açıdan evlilik toplumun temelini oluşturan kutsal bir kurum olarak görülür. Bu kurumda erkeğe ve kadına kendilerine has roller verilir (Reed, 1985: 56-59). Ancak evlilik kurumu kadının kölelik durumunu değiştirmez, kadının sadece efendisi değişir. Feminist söylemde evlilik kadının köleleştirilmesinde önemli bir kurumdur. Bu kurum sayesinde bir insan bütün benliğiyle bir diğer kişinin insafına terk edilir. Mill'e (2014: 198) göre kölelik yasa ile kalmıştır; ama evli kadınlar hala yasal bir köleden başka bir şey değildir. Beauvoir'a (1956: 415-418) göre de evlilik toplum tarafından kadının kaderiymiş gibi sunulur.

Normalde bu kurum iki kişinin karşılıklı olarak özgür bir şekilde adım attıkları bir kurum olarak görülür ve sözleşme esasına dayalı olduğu için istendiği zaman boşanılabilir zannedilir; fakat gerçeklik böyle değildir. Özünde bu kurum erkek ve kadın için çok farklı sonuçlar doğurur. Erkek bu kurum çatısı altında toplumsallığını kaybetmeyip üretici bir kişi olarak, tam bir birey olmaya devam ederken; kadın ise toplumsal ve ekonomik yaşamdan koparılıp eve hapsedilir. Erkek, kadın olmadan ekonomik yaşamına devam edemediği halde, kadın bu ekonomik yaşamın bir parçası olarak görülmez. Bu durum özellikle de ataerkil geleneksel toplumlarda daha yoğun görülür. Bu toplumlarda kadın bir kişi değil sadece bir eşyadır. Kolayca alınıp satılabilen yaşamı üzerinde baba, eş ya da erkek kardeşlerinin kolayca hükmüdebildiği bir nesneden başka bir şey değildir. Kadın evlilik kurumu aracılığıyla, öteki erkeklere karşı resmi bir koruma elde edebilir; ama bu sefer de tamamıyla eşine bağımlı hale getirilir. Kadın her açıdan erkeğe bağımlıdır, eşinin soy ismini alır onun dinine inanmak zorundadır, onun çevresini ailesini kabul etmek zorundadır. O her nereye giderse onun peşine takılmak zorundadır. Özetle bağımsız bir kişi olarak değil tamamıyla kocasaının toplumsal yaşamının bir parçası haline gelir. Bu nedenle feministler açısından özgürlüklerini elde etmek için mücadele eden kadınların karşılarına çıkan en güçlü kurum evlilik kurumdur. Bu kurum sayesinde kadınlar erkeklerin egemenlikleri altına giriyorlar (Beauvoir, 1993: 227-230). Bütün bunlardan ötürü evlilik kurumu, en başından beri feministler tarafından eleştirilerin hedefine konulmuş bir kurumdur; çünkü özellikle uzun süreli evliliklerde bu kurum erkeğin kadın üzerindeki egemenliğini pekiştiren bir kurumdur (Hooks, 2012: 98). Romanda bu olguyu görebiliriz. Şevîn ve Serwer nerdeyse her açıdan aynı toplumsal alt yapıdan gelirler. Her ikisinin de küçük yaşlarda köyleri yakılmıştır; bu nedenle siyasallaşmış bir ortamda büyürler her ikisi de ataerkil bir aile yapısına sahiptirler. Fakirlikle boğuşurlar; ama üniversiteyi kazanmayı başarırlar. Hem siyasallaştıkları için hem de daha modern bir ortama geçiş yaptıkları için ataerkil zihniyetlerini bir tarafa bırakmaları gerekirken, Serwer bundan kurtulamaz. Beraber kaçtıktan sonra İstanbul'a gelirler her ikisi de burada çalışıp ev ekonomisine katkıda bulunurlar ama çok geçmeden Serwer Şevîn'i yakışıklı patronundan kıskanır, onu çalışma hayatından koparıp eve mâhkum eder. Daha önce üniversiteyi bitirip kendi ayakları üzerinde durma imkânı elde edebilecekken bir anda kocasına mâhkum bir duruma düşer. Bütün

yaşamı eşinin aldığı bir karara bağlıdır. Tacize maruz kalır; ama kocası onu dinleme ihtiyacı bile hissetmez. Kızını ondan koparıp gider. Üniversiteye devam edip üniversiteyi bitirir ve resim öğretmeni olur. Toplum onu yadırgamaz eskiden olacağı gibi kardeşinin eşi ile evlenir yani cinsel yaşamına da devam eder. Serwer Şevîn'den tek koparıp aldığı şey kızı değil işi, ailesi, ekonomisi, toplumsal statüsü ve hatta cinselliğidir. Şevîn bir daha hiç kimse ile cinsellik yaşayamaz. Bir kere adı çıkmıştır ve bundan sonra bunu düzeltme imkânı yoktur. Leyla Şevîn'in kardeşlerini arar ve onlara kardeşlerinin ölmek üzere olduğunu söyler; ama onlar dinlemek bile istemez. Şevîn'in ailesi siyasallaşmış bir aile olsa bile ataerkilliğin bir parçasıdır. Özetle Şevîn ataerkil düzenin kurbanı olmuştur ve ruhunda telafisi olmayan yaralar açılmıştır. Ruhunu tedavi edebilecek tek kişi de kızı Rojbîn'dir. Rojbîn annesi gibi resim okur ama annesi onu psikolog olarak adlandırır. Hiç görmediği kızı onu tedavi edebilecek tek kişidir.

4.2.4. Köleler: Kadınlar

İktadar Foucault'a (2007: 71-75) göre sadece devlet gibi yasa ve kanunlar ile düzenlenmiş bir toplumsal organizasyon değildir. Bir toplumsal grubun diğer toplumsal grup üzerinde baskı kurması da değildir. Bunlar iktidarın en görünür biçimidirler. İktidar bunların dışında çok daha derin güç ilişkilerinin sonucunda oluşan bir şeydir. Bu açıdan iktidar kendini sürekli üreterek her yerde hazır ve nazır olarak bulunur. İktidar birçok farklı noktadan ortaya çıkarak sürekli bir devinim içerisindedir ve iktidar olduğu her yerde ona karşı bir direnç de vardır, eğer öyle olmasaydı iktidar tarihsel olarak hep kazanan olmak zorundaydı. Ataerkilliğin böyle bir iktidar olduğu daha önce ifade edilidi. Bu iktidara karşı evde, sokakta, okulda, iş yaşamında kadınların yaşamına hükmeden her alanda kadınlar da kendi direniş biçimlerini geliştirmişlerdir. Kürt kadınları özelinde ise kadınlar bir yandan egemenin ırkçılığına karşı mücadele ederken bir yandan kendi içerisinde bulundukları durumun farkına varıyorlardı. Onlar birer devrimciydiler ve bütün iktidar ilişkilerini yok etmek zorundaydılar. Hooks'a (2012: 19) göre devrimci feministler dünya genelinde ataerkil düzeni yıkmak için öncelikle kendi bilinçleri değiştirmeli onu bir üst aşamaya yükseltmelidir. Bu yapılmadıkça kendi koşullarını değiştirip dönüştüremezler. Bunun

içinde ilk yapmaları gereken iş ataerkil sistemin hangi yapıları kullanarak kadınlar üzerinde egemenliklerini inşa ettiklerini öğrenmektir

Bu yapıların neler olduğu feminist kuramda çokça tartışılmıştır. Beauvoir'a (1993: 55-63) göre kadının ikinci cinsi konumuna düşürülmesi sadece biyolojik veriler ile açıklanamaz. Bu durumun birçok farklı tarihsel nedenleri de vardır. Bu durum Engels'in dediği gibi sadece ekonomik nedenler, bir başka deyişle özel mülkiyetin ortaya çıkışı ile açıklanamaz. Cinsler arasında var olan çatışma salt sınıfsal kategoriler ile açıklanamaz; çünkü sınıfsal çatışmaların temelinde biyolojik olgular yoktur. Kadının işçi sınıfı gibi bir devrim yapma isteği de yoktur. O sadece bu cins ayrımından kaynaklanan bir takım sonuçları ortadan kaldırmak istiyor; çünkü kadın ve erkek ilişkileri kendilerine özgüdürler ve sadece tarihsel maddecilik ile açıklanamazlar. Kadının toplumsal varoluşunu belirleyen ekonomik, biyolojik ya da ruhsal bir kader yoktur. Bu tamamıyla toplumun bütünü tarafından belirlenir. Kadınlar ile erkeklerin ilişkisi bir bağımlılık ilişkisidir. Kadınları erkeklere bağımlı kılan biyolojik, ekonomik ve tarihsel birçok farklı etken vardır. Kadın, erkeğe olan bağımlılığını artık içselleştirmiştir. Kadınlar ve erkekler hukuk önünde eşit olsalar bile binlerce yıldır yapılandırılmış kültürel anlayıştan dolayı toplumsal alanların bütününde erkeklerin gerisinde yaşamaya başlarlar; çünkü tarih erkekler tarafından yapılandırlmıştır. Bu dünya erkeklerin dünyasıdır. Kadınlar bu dünyaya özbilinçli bir fail olarak çıktıklarında birçok tehlike ile karşı karşıya kalabilirler; bu nedenle de birçok kadın özgür olmaktan kaçıp salt bir nesne olmayı tercih eder; bu şekilde yaşamın getireceği sıkıntılardan kurtulabilir; ama o zamanda kendine yabancılaşmış olur (Beauvoir, 1993: 22-23). Kadınların ya da erkeklerin üstünlüğü biyolojik bir üstünlük değil tarih ve toplum tarafından yapılandırlımış bir üstünlükür ve bunun sadece birkaç bin yıllık geçmişi vardır. Birinin diğerinden daha üstün olması önce toplum tarafından yapılandırılmış daha sonra buna dair bazı mitler üretilmiştir. Tarih ve toplum tarafından yapılandırılmış bu anlayışın bütünüyle ortadan kaldırılması kadınların özgürlüğünün yegâne yoludur (Reed, 1985: 92). Romanın en başından beri bu aterkil anlayış hedef tahtasına oturtulmuşur. Şevîn'in kurbanı olduğu bu düzen ile mücadele etmek ise onun kızı Rojbîn'in omuzlarına kalmıştır. Rojbîn sevgilisi Baran'a Şevîn'nin resimlerini görmek istediğini söyler; ama Şevîn bunu kabul etmez bunun üzerine Baran sinirlenir, Rojbîn'in yanında Şevîn'in her kadın gibi korkak olduğunu söyler.

Sanki resimleri Van Gogh'un resimleridir de göstermek istemez. Rojbîn bu olaya çok sinirlenir:

-Çima ji te re her jin bêzirav tên xuyakirin? Çima tu bêçareyî û bêziraviyê dikî yek? Herdu ne heman tişt in. Ji bo bêçareyiya wê tu nikarî wê bêzirav bibînî. Divê tu li wê bigerî û bibînî bê ka çima ketiye wê rewşê. Diyar e ji bêçaretiyê nikare daxwaze me cih bîne. Ma kî naxwaze berhemên xwe şanî mirovan bide? Gava em tiştekî biçûk jî diafirînîn heta şanî heft kesan nedin em cihê xwe natebitin. Te îro wek her mêrî rûyê xwe yî rastî yê li hember jinê derxist holê. Dawiya dawî mêraniya te û kevneperestiya te jî serî hilda. Min qet ji te hêvî nedikir. Lê divê min bikira. Erê, erê divê min bikira. Ne gengaz e ku ev kevneperestiya di sere her mêrî de tune be. Di sere her mêrî de heye lê ya hinekan de zede zede ye. Qet nikarin veşêrin. Lê hin jî wek te heya demekê vedişêrin. Lê îro bê hemdê te jî be te ew kevneşopîya xwe hindik be gelek be nizanim te jî bin wî rûpoşî derxist. Belkî jî te ji zû ve derxistibû min nedîdît. An jî min nedixwest bibinim. Hîn wê roja te li hember jêkirina pora min bertek da divê min rûyê te yî rast dîtibûya.

- Ma pora dirêj bêtir li te nedihat? Pora te xweşikbûna te xweşiktir dikir.

-Ya mirovan xweşik dike ne por e. Sekna wan, fikra wan e. Va ye fikrên te hişt ku tu li ber çavê miin ne qeşenq xuya bibî. Rastî jî tu vêga li ber çavê min ne qeşeng î.

- Li gor min rû jî fikr jî gîrîng in. Pora te jî ji min re xweşikbûnek bû.

- ji bo ku tu û bavê min î mîna te kevneperest dixwazin pora xwe berdim ez naxwazim berdim. Kêfa min jîji pora min re dihat lê ji ber ku we nedixwest jê bikim min jê kir û min li hember we serî netewand.(Baran, 2012: 71-72)

(Neden sana göre her kadın korkaktır? Neden çaresizlikle korkaklığı bir tutuyorsun? Her ikisi aynı şey değil. Onun çaresizliğinden dolayı onu korkak olarak nitelendiremezsin. Onun neden bu hale düştüğünü anlamak için kafa yormalı üzerine düşünmelisin. Çok açık ki çaresizlikten isteğimizi yerine getiremiyor. Kim eserlerini insanlara göstermek istemez ki. Biz küçük bir eser yarattığımızda yedi kişiye göstermeden duramıyoruz. Vakit bulduğunda onları annene gösteriyor. Bugün bütün erkekler gibi kadınlara karşı gerçek yüzünü gösterdin. En sonunda senin de erkekliğin ve geri kafalılığın açığa çıktı. Senden bunu hiç beklemiyordum; fakat beklemeliydim. Evet beklemeliydim. Senin bu geri kafalılığının bir erkeğin kafasında olmaması zaten mümkün değildi. Her erkeğin kafasında var; fakat bazılarında daha fazla var. Hiç saklayamıyorlar. Bazıları da senin gibi belirli bir ana kadar saklıyorlar; fakat bugün istemsizce bu gelenek az ya da çok saklandığı yerden çıktı. Belki de çoktandır çıkarmıştın; ama ben görmemiştim. Ya da görmek istemiyordum. O gün benim saçımı kestirmeme tepki gösterdin senin gerçek yüzünü görmem gerekiyordu.

-Uzun saç sana daha çok yakışmıyor muydu? Saçın güzelliğine güzellik katıyorsa

-İnsanı güzelleştiren saç değildir. Onların duruşu, fikirleridir. Bak senin fikirlerin bir anda seni gözümde çirkinleştirdi. Gerçekten de şu an gözümde çirkinsin.

- Bana göre yüz de fikirler de önemlidir. Saçın benim için bir güzellikti.

- Sen ve babam geri kafalı olduğunuz için saçımı uzatmamı istiyorsunuz; ama ben uzatmak istemiyorum. Saçımı seviyordum; fakat siz kesmemi istemediğiniz için kestim ve size boyun eğmedim)

Kadın özgürlük müacedelelerinin temel taleplerinden biri kadınların kendi vücutları üzerinde söz sahibi olmasıdır. Bu çoğunlukla ekonomik özgürlüğü olmayan kadınların yapabilecekleri bir şey değildir. Kadınlar kendi ekonomik özgürlüklerine sahip olamadıkları için yaşamlarını sürdürmek için bir erkeğe ihtiyaç hissediyorlar bu da haliyle onların bağımsızlıklarını yitirmelerine neden oluyor. Çalışan kadınlar görünürde ekonomik bağımsızlık elde etmiş gibi gözükseler de özünde bu kölelik durumlarını daha da arttırabilir. Çalışan kadınlar çoğunlukla erkeklerden daha az ücretle daha kötü koşullarda yaşamaya mâhkum edilmişlerdir. Hem evde hem iş hayatında köleleştirilmişlerdir; ancak yine de kadının özgürlüğünü elde etmesi için ekonomik bağımsızlığını elde etmek dışında bir alternatifi yoktur çünkü ekonomik açıdan kocasına bağımlı olan kadın kocasının mülkü haline getirilir. Kadın hem bedeni hem de ruhu üzerinde denetim sahibi değildir. Bedeni ve ruhu bütünüyle mülkü haline getirildiği kocası tarafından ele geçirilmiştir (Reed, 1985: 65-69). Burada görüldüğü gibi Rojbîn hiçbir şekilde ne babasına ne de sevgilisine bağımlı kalmak istemiyor; çünkü bu bağımlılık ilişkisinin bir sonu yoktur. Kendi vücudu ile ilgili kararları vererek ataerkilliğe boyun eğmediğini göstemeye çalışıyor. Benim bedenim benim kararım diyor ve bu bir ölçüde özgürlüğe giden yolda ilk adım oluyor.

Beauvoir'a (1956: 641) göre bir kadın kanunlar önünde erkekler ile eşit olması hiçbir şey ifade etmez oy ya da çalışma hakkını elde etme kadınları doğrudan erkekler ile eşit hale getirmez; çünkü bu dünya erkeklerin dünyası olarak kalmaya devam edecektir. Onun politik ve ekonomik yaşama katılımının önünde bir engel olmaması onun kölelik durumunu değiştirmez. Kadınların ekonomik yaşama katılımında teorik olarak hiçbir engel yoktur; ancak pratik olarak erkekler ile eşit koşulları elde etmekten çok uzaktırlar. Bu koşulları değiştirecek olanlar toplumda edilgen durumda olmayı bir

tarafa bırakıp ataerkil sistemi ortadan kaldıracak olanlar kadınların kendileridirler ve ancak bu şekilde özgürlüklerini elde edebilirler fakat ataerkillikle beraber siyah veya Üçüncü Dünya kadınlarının bir diğer sorunu da vardır bu ırkçılık sorunudur.

Hooks (1990: 99-117) bu nedenle cinsiyetçilik ve ırkçılığının birbirinden ayrılamayacağını söyler. Ona göre gerçekten özgür olmak isteyen siyah kadınlar her ikisine karşı da mücadele etmek zorundayılar. Siyah kadınların mücadelesi bunu açık bir şekilde göstermiştir her nerede bir efendi ve köle ilişkisine dayanan baskıcı bir ilişki biçimi varsa bu yaşamın bütün alanlarına sirayet edecektir. Gerçekten özgür olunmak isteniyorsa hem ırkçılık hem de cinsiyetçilik ortadan kaldırılmalıdır ancak bu şekilde kadınlar kendi kaderlerini belirleyebilirler. Roman'da bu olguları açık bir şekilde görebiliyoruz. Şevîn, Rojbîn ve Leyla üç kadın da bir yandan siyasallaşmışken bir yandan da kendileri aynı siyasi cenahta yer alan erkeklere karşı da mücadele ederler. Şevîn, Serwer'in kurbanı olmuştur. Leyla, Zibeyro'nun Rojbîn ise Baran'ın geri kafalılığı ile mücadele etmiştir. Bu mücadele sonunda ancak özgür olabileceklerdir fakat özgürlük adına siyasal mücadelenin bir parçası olan Baran bile bunu kavrayamaz. Ona göre kadının görevi erkeğe hoş görünmek ona itaat ermektir.

Kadın eğer erkeğin kurumlarına boyun eğerse belki akıllı uslu bir çocuk müamelesi görecektir fakat kendine dönük olan şiddetten kaçamayacaktır. Kadının yapması gereken şey erkeklerin dünyasında yeni direniş biçimleri örgütlemektir. Bu da ancak kadının kendi ayakları üzerinde durarak evlilik denen kuruma yani bir erkeğe bağlı olmadan yaşamasına bağlıdır (Thomsen, 2008a: 199-200). Gerçekten de romanda Şevîn erkeğe itaat etmiş konumdadır. O kaçalım dediğinde onunla kaçar, işini bırak dediğinde bırakır, evde kal dediğinde kalır ama yine de erkek şiddetinden kaçamaz. Hiç hak etmediği bir şeyle suçlanır ve yalnız bırakılır ama kızı Rojbîn akıllı uslu bir kız olmayı reddeder, aterkilliğe karşı direnir.

Beauvoir'a (1986: 17) toplumun çoğunlukla kadına bir ana ya da ev kadını olmanının ona mutluluk getireceğini telkin ettiğini; ancak bunların çoğunlukla kadınları köleleştiren olgular olduğunu söyler. Bir kadının özgürlüğünü elde etmesi için bu durumları reddedip kendi yaşamını kazanabileceği bir mesleğe sahip olması lazımdır. Kendini mesleki, eğitim ve kültürel alanlarda geliştiren bir kadın ancak toplumsal alanlarda erkekler tarafından tanınabilir. Bu olguyu Virginia Woolf'un

(2012) yazılarında da görürüz; *Kendine Ait Bir Oda* adlı çalışmasına yazar olacak bir kadının parası ve kendine ait bir odası olması gerektiği tezini işler; bu nedenle özgürleşmek isteyen bir kadın kültürel ve sanatsal alanlara daha fazla zaman ayırmak ister. Sözgelimi Türk romanında Cumhuriyet öncesinde de sonrasında kadının modernliği aynı zamanda onun yalnızlığı ile eş anlamlıdır. Kadın bu yalnızlığını gidermek için serbest zamanlarını kendini eğiterek gerçekleştirmeye çalıştığı bir alan olarak karşımıza çıkar. Özelikle de kadın yazarların romanlarında bu etkinlikleri görmek mümkündür. Bu etkinlikler kadınların içinde bulundukları yabancılaşma durumunda kurtulmalarının ilk aşaması olarak görülebilir (Günaydın, 2012: 109-110). Serbest zaman etkinliklerinde kadınlar daha çok okuma ve yazma olarak karşımıza çıkarlar. Kadınlar okuyarak kendilerini değiştirip dönüştürmeye çalışırlar. Roman'da okumanın yerini resim yapma alır. Şevîn iyi bir ressamdır. Resim onun salt serbest zaman etkinliği değil aynı zamanda kendini özgür ve mutlu hissettiği bir etkinliktir. Hiç görmediği kızının resmini yapar aslında belki de yapmak istediği şey kendisi gibi olmayan aterkil düzeni yıkmak isteyen özgür bir insan yaratmaktır. Zaten romanın sonunda Şevîn'in resimlerini Diyarbakır'da sergiler.

Hooks'a (2012: 9-11) feminist hareket erkeklere düşman olan bir hareket değil cinsiyetçi sömürüye karşı duran onu yok etmeyi amaçlayan bir harekettir. Feminist bakış açısına göre kadın sorununun temelinde erkekler değil cinsiyetçi bakış açısı vardır ve bu bakış açısına sadece erkekler değil kadınlar da sahip olabilir. Bu açıdan o yaşamı boyunca karşılaştığı en ataerkil sesin kendi annesinin sesi olduğnu söyler. En çok kendi annesi ile mücadele etmek zorunda kalmıştır. Onun açısından ayakta kalabilmek için eşitlik ve adaleti inşa etmek gerekliydi ve bu da ancak feminizm ile sağlanabilirdi. Feminizm sadece kadınlar için değil kendini özgür kılmak isteyen erkekler için de önemlidir. Irıgaray'a (2006: 74-75) göre de özgürlük ancak birbirlerini karşılıklı olarak tanıyan erkek ve kadınlar aracılığıyla inşa edilebilir. Kadın özgürlüğünün yolu erkek haline gelmek bir erkeğe dönüşmek değil kendi dişil kimliğimle birlikte var olmaktır. Tamamıyla kadın kimliğiyle bir toplumsal statüye sahip olmak demektir.

Bu duruma romanda rastlarız ne Şevîn ne Rojbîn erkeklere düşman olan, onları yok etmek isteyen kişiler değillerdir. Asıl yok etmek istedikleri şey bu ataerkil

sistemdir. Bu şekilde özbilinçli bir fail olarak tanınmaya çabalamalarıdır. O yüzden romanda Fewzi Bilge gibi Şevîn'in eserlerini takdir eden erkeklere de rastlarız. Özetle feminizm bir erkek düşmalığı değil bir bilinip tanınma mücadelesi olarak karşımıza çıkar. Kürt kadınların için bu tanınma sadece Kürt olarak tanınma değil hem Kürt hem de bir kadın olarak tanınmadır. Beauvoir (1986: 25) kadınların bireysel bir şekilde kurtuluşa eremeyeceklerini kurtuluşları ancak kolektif bir çabanın ürünü olabileceğini söyler ve romanda kadınlar tanınma için giriştikleri bu mücadeleyi kolektif bir çabaya dönüştürdüklerini görürüz. Şevîn'in en yakın arkadaşı Leyla'dır. Yine Rojbîn, Baran ile kavga ettiğinde Baran'ın kız kardeşi Dilvîn Baran'ın değil Rojbîn'in tarafını tutar. Bu mücadelede Şevîn başarısız olurken Rojbîn ise kendi ayakları üzerinde durabilmeyi başarabilmiş özgürlüğe ilk adımını atmıştır.

SONUÇ

Fukuyama (1989) *The End of History* (Tarihin Sonu) adlı çalışmasında Liberalizmin kesin zaferini ilan ederken Kürtlerin de içinde yer aldığı Üçüncü Dünya ülkelerinde halkların özgürlük mücadelerinin çok uzun bir süre devam edeceğini söyler. Bu makalenin yazılışından yaklaşık otuz yıl geçmesine rağmen Kürtlerin tanınma mücadeleleri güncelliğini korurken neredeyse uluslarası bir sorun haline geldi. Yakın gelecekte de bu mücadele biçimleri form değiştirse bile devam edecek gibi duruyor.

Bu araştırma bu mücadele süreçlerinin Kürt romanında özgürlük bilincini nasıl değiştirip dönüştürdüğünü göstermeye çalıştı. Bu amaçla da her ne kadar üç Kürt romanı incelenmiş olsa da özünde de incelenmeye çalışılan şey Kürt romanında özgürlük bilincinin gelişiminin tarihsel serüveniydi. Bu da gösterdi ki Kürt romanındaki tematik ve biçimsel değişim ve dönüşümler rastgele değişimler değil, önemli tarihsel ve toplumsal olayların bir sonucu olarak açığa çıkmıştır. Tarihin belirli dönemlerinde, belirli toplumsal gruplar tanınma için giriştikleri mücadelelerde kendi edebi ve kültürel nesnelerini oluşturmuşlardır ve edebi metinler bu grupların dünya görüşlerinin bir anlatımı olarak karşımıza çıkarlar.

Erebê Şemo'nun Jiyana Bextewar adlı romanı emekçi sınıfının yazınıydı. Bu roman emekçilerin yaşam öyküsüydü. Marksist kuramın yoğun etkisi altında oluşan bu romanda; özgürlük, işçi ve köylülerin iktidara gelmesi olarak görülüyordu. Bir başka deyişle toplumun çoğunluğunu oluşturan bu iki toplumsal sınıfın iktidara gelmesiyle insanın içine düşürüldüğü kendine ve emeğine yabancılaşma durumunun ortadan kaldırılmasıydı. İşçi ve köylülelerin iktidarında özel mülkiyetin ortadan kaldırıldığı, insanın bir başkası için değil kendisi için ürettiği, bu toplumsal sistemde yabancılaşma son bulmuştur. Bununla beraber gördük ki marksist kuram her ne kadar ulusal sorunlar ile ilgilenmiş olsa da bu sorunu en azından Kürt sorunu bağlamında,

anlamada ve rasyonel çözümler üretmede başarılı olamamıştır. Bu nedenle de Üçüncü Dünya halkları için bir kurtarıcı rolüne bürünen Sovyetler Birliği bu çalışmada incelediğimiz Mijabad romanında karşımıza emperyalist bir güç hatta onlardan daha kötü bir güç olarak çıkar.

Mijabad romanını milliyetçi ideoloji açısından ele alıp inceledik. Bu çerçevede görüldü ki milliyetçi ideoloji açısından bu sınıfsal tanımlamalar tali tartışmalardır. İşçi, köylü, burjuva, aşiret reisi veya şeyh olmanın önemi yoktur. Bu grupların her biri ulusal mücadelede eşdeğerde önemlidir. Milliyetçiler için önemli olan şey bütün farklılıklarına rağmen ulusun her bir üyesinin eşit ölçüde değerli olduğudur. Mijabad'ın ana kahramanı olan Badîn'in yetim ve öksüz bir köylü olmasına rağmen; onu Barzaniler'den veya Qazi Muhammed'ten ayıran bir fark yoktur. Hepsi de Kürt ulusunun bir parçasıdır. Milliyetçiler için özgürlük işçi ve köylülerin iktidarı değil ulusun iktidarıdır. Ulusun kendi devleti çatısı altında kendi toplumsal kurumlarını oluşturup kendi kendini belirleyebildiği bir devlet formunda ancak ulus özgür olabilir. Bununla beraber gördük ki milliyetçiler ulusu homojen bir bütün olarak kurgularken kendi iç çelişkilerini görmezden gelirler. Feodal, aşiretçi veya diğer yapılar milliyetçi bilincin hizmetine verildikleri sürece bir sorun teşkil etmiyorlar; ancak ulusal mücadele sürecinde yeni bilinç biçimlerinin açığa çıktığını gördük. Bu bilinç biçimlerinden biri de ulusal mücadelede yer alan kadınların bilincidir.

Lerizînên Tenêtiyê romanı da bu amaçla feminist ideoloji açısından incelendi. Bu romanda da görüldü ki Kürt kadınları bir yandan egemene karşı mücadele ederken bir yandan da kendi toplumsal koşullarının farkına varmışlardır. Milliyetçi ideolojinin görmezden geldiği sorunlar bu romanda görülür. Buna göre kadınlar sadece egemenin milliyetçi ideolojisinin değil, aynı zamanda kendileri ile aynı sorunları yaşayan erkeklerin de kurbanı haline getirilmiştir. Kadınlar bu durumdan ancak kendilerini düşünsel olarak eğitip toplumsal yaşamdan tanınarak özgür olabilirler. Her üç romanda işlemeye çalıştığımız şey kölenin kendini özgürleştirmeye çalıştığıydı; köleler bunu da ancak kendi emekleri aracılığıyla, kendilerini dönüştürerek yapabilirlerdi.

Özgürlük kavramının gelişimini üç tarihsel uğrakta üç roman üzerinden incelemeye çalıştık; fakat bunların dışında farklı bilinç biçimleri olabileceği de göz ardı edilmemelidir. Diyalektik süreç bir şekilde işlemeye devam edecektir. Tarihin

sonunda bütün özbilinçlerin evrensel olarak tanınıp bilindiği bir dönemi görebilecek miyiz? Bilinemez; ama kendilerini köle olarak gören toplumsal grupların tanınma için giriştikleri mücadeleler uzun yıllar daha devam edecek gibi duruyor. Modern devletlerin kendi iç çelişkileri var olmaya devam edecektir. Çelişkiler özünde kendi içinde yeni çözüm imkânları barındıracak ve bu özgürlük bilincini devindirecektir. Yeni toplumsal gruplar ortaya çıktıkça yeni özgürlük anlatılarına şahit olacağız. Bununla beraber bu çalışmanın gelecekte yapılacak benzeri çalışmalar için mütevazı bir başlangıç olacağını umut ediyorum.

KAYNAKÇA

Abdulla, N. (2009). *İmparatorluk Sınır ve Aşiret, Kurdistan ve 1843-1932 Türk-Fars Sınır Çatışması.* (M. Aslan, Çev.) İstanbul: Avesta.

Adorno, T. (2017). *Metafizik Kavram ve Sorunlar.* (İ. Serin, Çev.) İstanbul: İthaki Yayınları.

Aegleton, W. (1989). *Mehabad Kürt Cumhuriyeti 1946.* (M. E. Bozarslan, Çev.) Köln: Komkar Yayınları.

Ahmad, A. (2000). *Classes in Nations in Theory.* Landon and New York: Verso.

Ahmadzadeh, H. (2015). Stylistic and thematic changes in the Kurdish novel. M. C. Inga Brandell içinde, *Borders and the Changing Boundaries of Knowledge* (s. 219-239). İstanbul: Swedish Research Institute in Istanbul.

Ahmedzade, H. (2004). *Ulus ve Roman.* (A. Z. Gündoğan, Çev.) İstanbul: Peri Yayınları.

Ahmedzadeh, H. (2007, December). In Search of a Kurdish Novel that Tells Us Who the Kurds Are. *İranian Studies, 40*(5), 579-592.

Akal, E. (2003). *Kızıl Feministler, Bir Sözlü Tarih Çalışması.* (1.Baskı). İstanbul: Türkiye Sosyal Tarih Araştırma Vakfı.

Akarsu, B. (1987). *Çağdaş Felsefe Kant'tan Gümümüze Felsefe Akımları.* (2.Baskı). İstanbul: İnkılâp Kitabevi.

Akarsu, B. (1998). *Felsefe Terimleri Sözlüğü.* İstanbul: İnkilap.

Akerson, F. E. (2010). *Edebiyat ve Kuramlar.* (1.Baskı). İstanbul: İthaki Yayınları.

Aktaş, Ş. (1991). *Roman Sanatı ve Roman İncelemesine Giriş.* (2.Baskı). Ankara: Akçağ Yayınları.

Alan, R. (2009). *Bendname Li Ser Ruhê Edebiyatekê.* İstanbul: Avesta Yayınları.

Alan, R. (2013). *Folklor û Roman.* İstanbul: Peywend Yayınları.

Alan, R. (2015). *Zanista Edebiyata Modern.* İstanbul: Peywend Yayınları.

Alexandre, K. (2001). *Hegel Felsefesine Giriş.* S. Hilav (Çev). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Alp, R. (2015). Özgürleşme Mücadelesinde Kürt Kadın Hareketi. A. Işık, B. Bilmez, R. Önen ve T. Baykuşak içinde, *1990'larda Kürtler ve Kürdistan* (s. 117-133). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Anderson, B. (2014). *Hayali Cemaatler, Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması.* İ. Savaşır, (Çev). İstanbul: Metis Yayınları.

Antakyalıoğlu, Z. (2013). *Roman Kuramına Giriş.* (1.Baskı). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Aristoteles. (2013). *Politika.* M. Temelli (Çev). istanbu: Ark.

Arneil, B. (1999). *Politics Feminism.* Malden: Blackwell.

Ashcroft, B., Griffiths, G. ve Tiffin, H. (2013). *Postcolonial Studies The Key Concepts.* London and New York: Routledge.

Atalay, İ. (2007). *Jean- Paul Sarte'in Özgürlük Yolları Adlı Yapıtına Oluşumsal Yapısalcı Bir Yaklaşım Yayınlanmamış Doktora Tezi.* Erzurum: Atatürk Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Ateşoğlu, G. (2012). *Tarih Felsefesi Seçme Metinler.* Ankara: Doğubatı Yayınları.

Atmaca, M. (2019). Resistance to Centralisation in the Ottoman Periphery: The Kurdish Baban and Bohtan Emirates. *Middle Eastern Studies, 4*(55), 515-539.

Avineri, S. (2003). *Hegel's Theory of the Modern State.* New York : Cambridge Universty Press .

Aydoğan, İ. S. (2014). *Guman 2.* İstanbul: Rûpel.

Aytaç, G. (1999). *Genel Edebiyat bilimi.* (1.Baskı). İstanbul: Papirüs.

Badayev, A. Y. (1999). *Çarlık Dumasında Bolşevikler.* B. Daş veM. Oral (Çev). İstanbul: Evrensel Yayınları.

Badiou, A. (2017). Hegel's Master And Slave. *Crisis Critique, 4*(1), 35-49.

Bakhtin, M. (2001). *Karnavaldan Romana.* S. Irzık ve C. Soydemir (Çev). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Bakhtin, M. M. ve Medvedev, P. N. (2003). The Formal Method in Lierary Scholarship. P. Morris (Ed.), *The Bakhtin Reader* A. J. Wehrle (Çev). London: Arnold Publishers.

Baran, Ç. (2012). *Lerizînên Tenêtiyê.* Diyarbakır: Ronahî.

Barthes, R. (2009). *Yazının Sıfır Derecesi, Yeni Eleştirel Denemeler.* T. Yücel, (Çev). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Barthes, R. (2015). *Yazı ve Yorum.* T. Yücel, (Çev). İstanbul: Metis Yayınları.

Barzani, M. (2006). *Barzani ve Kürt Ulusal Özgürlük Hareketi.* V. İnce (Çev). İstanbul: Doz Yayınları.

Bauman , Z. (2015). *Özgürlük.* K. Eren, (Çev). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Beauvoir, S. (1956). *The Second Sex.* London: Jonathan Cape.

Beauvoir, S. (1956). *The Second Sex.* H. M. Parshley (Çev). London: Jonathan Cape.

Beauvoir, S. (1986). *Ben Bir Feministim Alice Schwarzer'le Konuşmalar.* Ayşe, Minu ve Sedef, (Çev). İstanbul: Kadın Çevresi.

Beauvoir, S. (1993). *Kadın İkinci Cins Genç Kızlık Çağı.* B. Onaran (Çev). İstanbul: Payel Yayınları.

Beiser, F. (2005). *Hegel.* New York, London: Routledge.

Benhabib, S., Butler, J., Cornell, D. ve Fraser, N. (2008). *Çatışan Feminizmler Felsefi Fikir Alışverişi.* F. E. Sezer (Çev). İstanbul: Metis Yayınları.

Berlin, İ. (1969). Two Concepts of Liberty. I. Berlin içinde, *Four Essays On Liberty* (s. 118-172). (Oxford: Oxford University Press.

Blau, J. (2017). Kürt Edebiyatı. A. Keskin (Ed.). *Kürt Edebiyatı İçinde* (H. Bucak, Çev). (11-40) İstanbul: Avesta.

Bloom, H. (2014). *Batı Kanonu, Çağların Ekolleri ve Kitapları.* Ç. P. Mull (Çev). İstanbul: İthaki Yayınları.

Bois, T. (1966). *The kurds.* M. W. Welland (Çev) Beirut: Khayat.

Bookchin, M. (2013). *1905'ten 1917'ye Rus Devrimleri.* İ. Yıldız, Dü. ve A. İ. Başgül (Çev). Ankara: Dipnot Yayınları.

Bookchin, M. (2013). *Devrimci Halk Hareketleri Tarihi 1905'ten 1917'ye Rus Devrimleri.* İ. Yıldız, Dü. ve A. İ. Başgül (Çev). Ankara: Dipnot Yayınları.

Bottomore, T. (1993). *Marxist Düşünce sözlüğü.* M. Tunçay (Çev). İstanbul: İletişim Yayınları.

Bournoutian, G. A. (2006). *A Concise History of The Armenian People (From Ancient Times to the Present).* California: Mazda Publishers.

Boyik, E. (2012). *Çanda Kurdên Sovyetê.* İstanbul: Deng Yayınları.

Bozarslan, H. (2005a). Türkiye' de Kürt Miliyetçiliğ: Zımni Sözleşmeden İsyana (1919-1925). A. Vali (Ed.), *Kürt Milliyetçiliğinin Kökenleri İçinde* F. Adsay, Ü. Aydoğmuş ve S. Kılıç (Çev). (199-231). İstanbul: Avesta.

Bozarslan, H. (2005b). Türkiye'de(1919-1980) Yazılı Kürt Tarih Söylemi Üzerine Bazı Hususlar. A. Vali (Ed.). *Kürt Milliyetçiliğinin Kökenleri İçinde,*F. Adsay, Ü. Aydoğmuş ve S. Kılıç, (Çev).(35-63). İstanbul: Avesta.

Bozkurt, N. (1995). *Sanat ve Estetik Kuramları.* (2.Baskı). İstanbul: Sarmal Yayınevi.

Breuilly, J. (1993). *Nationalism and the State.* Manchester: Manchester Universty Press.

Bruinessen, M. V. (1992). *Kürdistan Üzerine Yazılar.* N. Kıraç, B. Peker, L. Keskiner, S. Somuncuoğlu ve L. Kafadar (Çev). İstanbul: İletişim Yayınları.

Bruinessen, M. V. (2003). 'Ehmedî Xanî's Mem û Zîn and its role in the emergence of Kurdish Nationalism. A. Vali (Ed.9.). *Essays on the origins of Kurdish nationalism* (s. 40-57). Costa Mesa: Mazda Publishers.

Bruinessen, M. V. (2005). Kurdish Society, Ethnicity, Nationalism and Refugee Problems. P. Kreyenbroek ve S. Sperl (Ed.), *The Kurds A Contemporary Overview İçinde* (25-63). London and New York: Routledge.

Bruinessen, M. V. (2013). Adile Hanım'dan Leyla Zana'ya Kürt Tarihinde Siyasal Liderler Olarak Kadınlar. S. Mojab (Ed.), *Devletsiz Ulusun Kadınları Kürt Kadını Üzerine Araştırmalar İçinde* F. Adsay, S. Kılıç ve E. Uşaklı (Çev). (131-154). İstanbul: Avesta.

Bruinessen, M. V. (2013). *Ağa Şeyh Devlet.* (B. Yalkut, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.

Bucwalter, A. (2012). *Dialectics, Politics, and the Contemporary Value of Hegel's Practical Philosophy.* New York, London: Routledge.

Butler, J. (2007). *Antigone'nin İddiası Yaşam ile Ölümün Akrabalığı.* A. Ergenç (Çev). İstanbul: Kabalcı Yayınları.

Butler, J. (2014). *Cinsiyet Belası Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi.* B. Ertür (Çev). İstanbul: Metis Yayınları.

Bümin, T. (2010). *Hegel Bilinç roblemi, Köle- Efendi Diyalektiği, Praksis Felsefesi.* (4.Baskı). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Cabral, A. (1973). *Return to the Source: Selected Speeches of Amilcar Cabral.* New York and London: Monthly Review Press.

Calhoun, C. (2007). *Milliyetçilik.* B. Sütçüoğlu (Çev). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Capleston, F. (2015). *Felsefe Tarihi, Aydınlanma.* A. Yardımlı (Çev). İstanbul: İdea.

Carr, E. H. (1990). *Milliyetçilik ve Sonrası.* O. Akın (Çev). İstanbul: İletişim Yayınları.

Castle, G. (2007). *The Blackwell Guide to Literary Theory.* Malden: Blackwell Publishing.

Cavallaro, D. (2003). *French Feminist Theory An Introductin.* London New York: Continuum.

Cegerxwin. (2007). *Reşoyê Darê.* Stenbol: Lis.

Celil, C. (2000). *Kürt Aydınlanması.* A. Karabağ, (Çev). İstanbul: Avesta.

Celîl, O. (2001). *Kürt Kahramanlık Destanı Dımdım.* İstanbul: Avesta.

Cemil, K. (1991). *Doza Kurdistan(Kürdistan Davası), Kürt Milletinin 60 Yıllık Esaretten Kurtuluş Savaşı Hatıraları.* (M. Bayrak, Dü.) Ankara: Özge Yayınları.

Césaire, A. (1972). *Discourse on Colonialism.* J. Pinkham (Çev). New York and London: Monthly Review Press.

Cesaire, A. (2007). Maurice Thorez'e Mektup. ve G. Ayas (Ed.) içinde, *Barbar Batı Bir Aime Cesaire Kitabı* G. Ayas (Çev). İstanbul: Salyangoz Yayınları.

Cevizci, A. (1999). *Felsefe Sözlüğü.* (1.Baskı). İstanbul: Paradigma Yayınları.

Cevizci, A. (2001). *Ortaçağ Felsefesi.* (2.Baskı). Bursa: Asa Kitabevi.

Chatterjee, P. (1993). *Nationalist Thought And The Colonial World A Derivative Discourse.* London: Zed Books.

Childs, P. ve Fowler, R. (2006). *The Routledge Dictionary of Literary Terms.* London and Newyork: Routledge.

Copleston, F. (1996). *Hegel* (Cilt 7). A. Yardımlı (Çev). İstanbul: İdea.

Copleston, F. (2004). *Aydınlanma* (Cilt 7). A. Yardımlı (Çev). İstanbul: İdea.

Culler, J. (2007). *Yazın Kuramı.* H. Gür (Çev) Ankara: Dost.

Çağlayan, H. (2006). *Feminist Perspektiften Kürt Kadın Kimliği Üzerine Niteliksel Bir Araştırma.* Ankara: Ankara Üniversitesi.

Çelik, A. (2015). Li Cîgeyiyên Kurdistanê Bîra Pêkutî û Berxwdanê ya bi Tundiyê Hatiye Avakirin. A. Işık, B. Bilmez, R. Önen,ve T. Baykuşak(Ed.), *1990'larda Kürtler ve Kürdistan İçinde* (49-63). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

D' hondt, J. (1994). *Hegel ve Hegelcilik.* B. Işık (Çev) İstanbul: İletişim Yayınları.

Davis, A. (1994). *Kadınlar, Irk ve Sınıf.* İ. Çeliker (Çev). İstanbul: Sosyalist Yayınları.

Delphy, C. (2015). Patriyarka(teorileri). H. Hırata, F. Laborie, H. Doare ve D. Senotier içinde, *Eleştirel Feminizm Sözlüğü İçinde* G. Acar-Savran (Çev)., (245-251). İstanbul: Dipnot Yayınları.

Demir, M. G. (2015). *1980'lerden 2000'lere Siyasal Kürt Kadının İnşası.* İstanbul: Belge Yayınları.

Derrida, J. (2010). *Edebiyat Edimleri.* İstanbul: Otonom.

Dersimi, N. (1992). *Dersim ve Kürt Milli Mücadelesine Dair Hatıratım.* (M. Bayrak, Dü.) Ankara: Özge.

Derviş Cemaloğlu, B. (2016). *Anlatıbilimine Giriş.* (2.Baskı). İstanbul: Dergâh Yayınları.

Dirlik, A. (2010). *Postkolonyal Aura Küresel Kapitalizm Çağında Üçüncü Dünya Eleştirisi.* (G. Doğduaslan, Çev.) İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.

Doğan, S. (2018). *Bi Rêbeza Rexneya Femînîst Lênerînek Li Romanên Jinên Kurd.* Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi. Yaşayan Diller Enstitüsü.

Dost, J. (2012). *Mîjabad.* Îstanbul: Avesta.

Dumenil, G., Löwy, M. ve Renault, L. (2011). *Maksizmin 100 Kavramı.* G. Orhan, (Çev). İstanbul: Yordam Kitap.

Eagleton, T. (1996). *İdeoloji.* M. Özcan (Çev). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Eagleton, T. (2014a). *Edebiyat Kuramı.* (T. Birkan, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Eagleton, T. (2014b). *Marksizm ve Edebiyat Eleştirisi.* (U. Özmakas, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.

Eagleton, T. (2015). *Edebiyat Nasıl Okunur.* E. Ersavcı (Çev). İstanbul: İletişim Yayınları.

Eagleton, E. (1993). Milliyetçilik: İroni ve Bağlılık. T. Eagleton, F. Jameson, E. W. Said, Ş. Kaya (Dü.) içinde, *Milliyetçilik, Sömürgecilik ve Yazın* (s. 23-41). İstanbul: Kabalcı Yayınları.

Eco, U. (2018). *Tez Nasıl Yazılır.* (B. Parlak, Çev.) İstanbul: Can Yayınları.

Edmonds, C. J. (1971). Kurdish Nationalism. *Journal of Contemporary History, 6*(1), 87-107.

Emin, N. M. (2019). *Sovyetlerin Oyunları Karşısında Kürdistan Hükümeti.* (M. Ronahi, ve M. Özdemir, Çev.) Diyarbakır: Dara Yayınları.

Engels, F. (1997). *İngiltere' de Emekçi Sınıfın Durumu.* Y. Fincancı (Çev). Ankara: Sol Yayınları.

Fanon, F. (2007). *Yeryüzünün Lanetlileri.* L. F. Topaçoğlu, (Çev). İstanbul: Avesta.

Fanon, F. (2009). *Siyah Deri Beyaz Maske.* C. Koytak, (Çev). İstanbul: Versus.

Fichte, J. G. (2012). Çağımızın Temel Karakteristikleri. G. Ateşoğlu (Der. ve Çev.), *Tarih Felsefesi Seçme Metinler İçinde*. (101-115) Ankara: Doğubatı Yayınları.

Fludernik, M. (2009). *An Introduction to Narratology.* New York: Routledge.

Forster, E. M. (1985). *Roman Sanatı.* Ü. Aytür (Çev). İstanbul: Adam Yayınları.

Foucault, M. (2007). *Cinselliğin Tarihi.* H. U. Tanrıöver (Çev). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Fromm, E. (1997). *Özgürlükten Kaçış.* S. Budak (Çev). Ankara: Öteki.

Frye, H. N. (2015). *Eleştirinin Anatomisi.* H. Koçak (Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Fuccaro, N. (2005). Manda Yönetimi Süriyesin' de Kürtler ve Kürt Milliyetçiliği: Siyaset, Kültür ve Kimlik. A. Vali(Ed.). *Kürt Milliyetçiliğinin Kökenleri İçinde* F. Adsay, S. Kılıç ve Ü. Aydoğmuş (Çev). (231-261). İstanbul: Avesta.

Fukuyama, F. (1989). *The End of History*. Erişim Tarihi: 3. 25 Mart 2020, https://www.embl.de/aboutus/science_society/discussion/discussion_2006/ref1-22june06.pdf

Gadamer, H. (2002). *Felsefe ve Edebiyat.* M. Balcı, D, A. S. Şahbender Çoraklı (Der. ve Çev.). Erzurum: Babil.

Galletti, M. (2013). Kürt Toplumunda Kadınları Rolü Üzerine Batılı Tasvirler. S. Mojab (Ed.). *Devletsiz Ulusun Kadınları Kürt Kadını Üzerine Araştırmalar İçinde* F. Adsay, S. Kılıç, ve E. Uşaklı (Çev). (283-307) İstanbul: Avesta.

Gellner, E. (1992). *Uluslar ve Ulusçuluk.* B. Behar Ersanlı ve G. G. Özdoğan (Çev). İstanbul: İnsan Yayınları.

Genette, G. (2011). *Anlatının Söylemi.* F. B. Aydar (Çev). İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.

Giddens, A. (2008). *Ulus Devlet ve Şiddet.* C. Atay (Çev). İstanbul: Kalkedon Yayınları.

Girard, R. (2013). *Romantik Yalan ve Romansal Hakikat, Edebi Yapıda Ben ve Öteki.* A. E. Ildem (Çev). İstanbul: Metis Yayınları.

Goldmann, L. (1967). The Sociology of Literature: Status and Problems of Method. *İnternational Social Science Journal, xıx*(4), 493-517.

Goldmann, L. (1980). *Essays on Method in the Sociology of Literature.* W. Q. Boelhower, (Çev). Telos Press.

Goldmann, L. (1998). *Diyalekitik Araştırmalar.* A. Timuçin ve M. Sert, (Çev). İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları.

Goldmann, L. (1998). *İnsan Bilimleri ve Felsefe.* A. Timuçin ve Füsun Aynuksa (Çev). İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları.

Goldmann, L. (1999). *Aydınlanma Felsefesi.* E. Arslan, (Çev), Ankara: Doruk Yayınları.

Goldmann, L. (2005). *Roman Sosyolojisi.* A. Erkay, (Çev.) Ankara: Birleşik Yayınları.

Goldmann, L. (2013). *THE Hidden God A Study of Tragic Vision in the of Pascal and the Tragedies of Racine.* P. Thody (Çev). London and New York: Routledge.

Gökberk, M. (2003). *Felsefe Tarihi.* (14.Baskı). İstanbul: Remzi Kitapevi.

Gökberk, M. (2013). *Hegel'in Felsefesi Yaşayan Yönleriyle.* Erişim Tarihi: 23 Mayıs 2019 https://dergipark.org.tr/download/article-file/14551

Günaydın, A. U. (2012). Kadın Direncinin Bir Göstergesi ve Kadınca Bir Savunma Refleksi: Serbest Zaman ve Sanat. *Doğu Batı*(63), 109-131.

Haig, G. ve Ergin, Ö. (2014). Kurdish: A Critical Research Overview. *Kurdish Studies, 2*(2), 99-122.

Hançerlioğlu, O. (1977). *Başlangıçtan Bugüne Kadar Özgürlük Düşüncesi.* (2.Baskı). İstanbul: Varlık Yayınları.

Hançerlioğlu, O. (2007). *Düşünce Tarihi.* İstanbul: Eriş Yayınları.

Hassanpour, A. (2005). *Kurdistan' da Dil ve Milliyetçilik(1918-1985).* İ. Bingöl, (Çev). İstanbul: Avesta.

Hassanpour, A. (2005). Kürt Kimliğinin İnşası: Yirminci Yüzyıl Öncesi Tarihsel ve Edebi Kaynaklar. A. Vali (Ed.). *Kürt Milliyetçiliğinin Kökenleri İçinde.* F. Adsay, Ü. Aydoğmuş ve S. Kılıç, (Çev). (135-199). İstanbul: Avesta.

Hegel, G. W. F. (1986). *Tinin Görüngübilimi.* A. Yardımlı, (Çev). İstanbul: İdea.

Hegel, G. W. F. (2006a). *Tarihte Akıl.* O. Sözer, (Çev). İstanbul: Kabalcı Yayınları.

Hegel, G. W. F. (2006b). *Tarih Felsefesi.* A. Yardımlı (Çev). İstanbul: İdea.

Hegel, G. W. F. (2014). *Mantık Bilim(Küçük Mantık).* A. Yardımlı, (Çev). İstanbul: İdea.

Hegel, G. W. F. (1955). *Hegel's Lectures on The History of Philosophy, Volume Two.* (E. S. Haldane, Çev.) London: Routledege.

Hegel, G. W. F. (1982). *Estetik.* N. Bozkurt (Çev). İstanbul: Say Yayınları.

Hegel, G. W. F. (1991). *Hukuk Felsefesinin Prensipleri.* C. Karakaya(Çev.) İstanbul: Sosyal Yayınları.

Hegel, G. W. F. (2018). *Felsefe Tarihi, Thales'ten Platon'a Grek Felsefesi Cilt* D. B. Kılınç (Çev). İstanbul: NotaBene Yayınları.

Heimsoeth, H. (1986). *Immanuel Kant' ın Felsefesi.* T. Mengüşoğlu (Çev). İstanbul: Remzi Kitabevi.

Herder, J. (2012). İnsanlık Tarihi Felsefesi Üzerine Düşünceler. D. Özlem (Çev). G. Ateşoğlu içinde, *Tarih Felsefesi Seçme Metinler İçinde* (112-115). Ankara: Doğubatı Yayınları.

Herman, L. ve Vervack, B. (2005). *Handbook of Narrative Analaysis.* Lincoln and London: Universty of Nebraska Press.

Hilav, S. (2011). *Felsefe El Kitabı.* (3.Baskı). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Hilav, S. (2012). *Diyalektik düşüncenin Tarihi.* (1.Baskı). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Hobsbawm, E. J. (2010). *Milletler ve Milliyetçilik.* O. Akınhay (Çev). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Honneth, A. (1995). *The Struggle for Recognition, The Moral Grammar of Social Conflicts.* J. Anderson (Çev.) Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.

Hooks, B. (1990). *Aint I A Woman Black Women and Feminism.* London: Pluto.

Hooks, B. (2012). *Feminizm Herkes İçindir Tutkulu Politika.* A. Yıldırım, E. Aydın, B. Kurt ve Ş. Özgün (Çev). İstanbul: Bgst Yayınları.

Hovannisan, R. G. (1997). The Republic of Armenia. R. g. Hovannisan içinde, *The Armenian People From Ancient to Modern Times Volume II* (s. 303-347). London: Macmillan.

Husami, K. (1986). *Komara Demokratik A Kurdistan (Mahabad).* Elîşêr (Çev). Uppsala: Weşanên Jîna Nû.

Hutchings, K. ve Pulkkinen, T. (2010). Introduction: Reading Hegel. K. Hutchings ve T. Pulkkinen içinde, *Hegel's Philosophy and Feminist Thought İçinde* (1-18). New York: Palgrave Macmillan.

Hyppolite, J. (2010). *Marx ve Hegel Üzerine Çalışmalar.* D. B. kılınç (Çev). Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Hyppolite, J. (2013). *Mantık ve Varoluş.* C. G. İsmail yılmaz (Çev). Ankara: Bilgesu Yayınları.

İdil, A. M. (1983). *Sovyet Romanı.* (1.Baskı). Ankara: Yarın Yayınları.

Inwood, M. (2013). Bütün ve Parçalar, Bütünlük ve Momentleri. G. Ateşoğlu(Ed.). *Alman İdealizmi Hegel İçinde* G. Ateşoğlu (Der. ve Çev.) (741-747). Ankara: Doğubatı Yayınları.

Irıgaray, L. (2006). *Ben Sen Biz Farlılık Kültürüne Doğru.* S. Büyükdüvenci ve N. Tutal, (Çev). Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.

Jahn, M. (2015). *Anlatıbilim (Anlatı Teorisi El Kitabı).* B. Dervişcemaloğlu (Çev). İstabul: Dergâh Yayınları.

Jameson, F. (2008). *Modernizmin İdeolojisi.* T. B. Kemal Atakay (Çev). İstanbul: Metis Yayınları.

Jameson, F. (2011). *Siyasal Bilinçdışı.* Y. Algan ve M. Varlık (Çev). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Jayawardena, K. (2016). *Feminism And Nationalism In The Third World.* London, New York: Verso.

Jwaideh, W. (2009). *Kürt Milliyetçiliğinin Tarihi Kökenleri ve Gelişimi.* İ. Çekem ve A. Duman, (Çev). İstanbul: İletişim Yayınları.

Kamali, F. K. (2003). *The Political Development of the Kurds in Iran Pastoral Nationalism.* New York: Palgrave Macmillan.

Kamali, F. K. (2005). The Development of Nationalism in Iranian Kurdistan. P. Kreyenbroek, S. Sperl (Ed.). *The Kurds A Contemporary Overview* (s. 135-152). Lonson and New york: Routledge.

Kan, G. (2019). *Îmaja Ermenî Di Romanên Kurdî Yên Sovyetê De.* İstanbul: Peywend.

Kandiyoti, D. (2013). *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar, Kimlikler Ve Toplumsal Dönüşümler.* B. Aksu, F. Sayılan, Ş. Tekeli, H. Tapınç ve F. Özbay (Çev). İstanbul: Metis Yayınları.

Kant, I. (1993). *Ari Usun Eleştirisi.* (A. Yardımlı, Çev.) İstanbul: İdea.

Kant, I. (1999). *Pratik Aklın Eleştirisi.* Ioanna Kuçuradi (Çev). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

Kant, I. (2012). Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi. U. Nutku (Çev). G. Ateşoğlu (Ed.), *Tarih Felsefesi Seçme Metinler İçinde* (56-85). Ankara: Doğubatı Yayınları.

Kant, I. (2012). Herder'in İnsanlık Tarihi Felsefesi Üzerine Düşüncelerin Eleştirisi. Y. Çına(Çev). G. Ateşoğlu (Ed.) *Tarih Felsefesi Seçme Metinler İçinde. (48-80).* Ankara: Doğubatı Yayınları.

Kant, I. (2012). İnsalık Tarihinin Tahmini Başlangıcı. M. Bal ve G. Ateşoğlu (Çev). G. Ateşoğlu(Ed.). *Tarih Felsefesi Seçme Metinler İçinde* (80-100). Ankara: Doğubatı Yayınları.

Kant, I. (1784). *Aydınlanma Nedir?* N. Bozkurt (Çev). Erişim Tarihi: 25 Mart 2019 tarihinde https://www.istabip.org.tr/site_icerik/2017/haberler/kasim/aydinlanma_nedir_kant.pdf

Kedourie, E. (1961). *Nationalism.* London: Hutchinson Universty Library.

Kelley, R. D. (2007). Anti-Sömürgeciliğin Poetikası. G. Ayas (Der. ve Çev.) *Barbar Batı Bir Aime Cesaire Kitabı içinde*. (139-171). İstanbul: Salyangoz Yayınları.

Kervegan, J. F. (2011). *Hegel ve Hegelcilik.* İ. Yerguz, (Çev). Ankara: Dost Yayınları.

Kılıç, A., Mutlu, İ. ve Ada, A. (2015). *Digor'un Tarihi.* Günce Yayınları.

Klein, J. (2013). Milliyetçilik: Geç Osmanlı Döneminde Kürt Milliyerçi Söyleminde Kadın Sorunu. S. Mojab (Ed.) *Devletsiz Ulusun Kadınları İçinde* F. Adsay, S. Kılıç ve E. Uşaklı, (Çev). (41-75). İstanbul: Avesta.

Kohn, H. (1965). *Nationalism Its Meaning and History.* Florida: Roberte E. Krieger.

Kojeve, A. (2001). *Hegel Felsefesine Girilş.* S. Hilav, (Çev). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Kollontay, A. (1962). *Özgür Bir Kadın Komünistin Otobiyografisi.* N. Oral (Çev) İstanbul: Belge Yayınları.

Kuçuradi, I. (2009). *Sanata Felsefeyle Bakmak.* Ankara: Ayraç Yayınevi.

Kuçuradi, I. (tarih yok). *Uludağ konuşmaları,.* Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

Kula, O. B. (2010). *Hegel Estetiği ve Edebiyat Kuramı.* (1.Baskı). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Kundera, M. (2012). *Roman Sanatı.* A. Bora, (Çev). İstanbul: Can Yayınları.

Lapidus, I. M. (2005). *İslam Toplumları Tarihi* (Cilt 1). Y. Aktay, (Çev). İstanbul: İletişim Yayınları.

Lengelle, M. (1993). *Kölelik.* E. Su, (Çev). İstanbul: İletişim Yayınları.

Lenin, V. İ. (1975). *Devrimci Proletaryanın 1 Mayıs Eylemi.* O. Aydın, (Çev). Ankara: Çağrı Yayınevi.

Lenin, V. İ. (1976). *Emperyalist Savaş Üzerine.* A. Yurdaer (Çev). İstanbul: Günce Yayınları.

Lenin, V. İ. (1977). *Soyalist Üretimin Örgütlenmesi.* Y. Güven (Çev). Ankara: Kor Yayınları.

Lenin, V. İ. (1979). *Halkın Dostları Kimlerdir ve Sosyal Demokratlara Karşı Nasıl Savaşırlar.* V. S. Erdoğdu (Çev). Ankara: Sol Yayınları.

Lenin, V. İ. (1990). *Proletarya Kültürü.* N. R. Çobanoğlu (Çev). İstanbul: Yar Yayınları.

Lenin, V. İ. (1992). *Ulusların Kaderlerini Tayin Hakkı.* M. Erdost (Çev). Ankara: Sol Yayınları.

Lenin, V. İ. (1992a). *Komün Dersleri.* K. Somer (Çev). Ankara: Sol Yayınları.

Lenin, V. İ. (1992b). *Ulusların Kaderlerini Tayin Hakkı.* M. Erdost, (Çev). Ankara: Sol Yayınları.

Lenin, V. İ. (1993). *Kır Yoksullarına.* İ. Yarkın (Çev). İnter Yayınları: Ankara.

Lenin, V. İ. (1995). *Karl Marx ve Doktrini.* Ş. Yalçın (Çev). Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları.

Lenin, V. İ. (1997a). *Nisan Tezleri ve Ekim Devrimi.* S. N. Kaya ve İ. Yarkın (Çev) Ankara: İnter Yayınları.

Lenin, V. İ. (1997b). *İsçi Sınıfının Emekçi Köylülükle İttifakı Üzerine.* S. Kaya, S. Kaya,ve İ. Yarkın (Çev) İstanbul: İnter Yayınları.

Lenin, V. İ. (1999). *1917.* S. Kaya, S. Kaya,ve İ. Yarkın, (Çev). Ankara: İnter Yayınları.

Lenin, V. İ. (2012). *Burjuva Demokrasisi ve Proletarya Diktatörlüğü.* M. Erdost (Çev). Ankara: Sol Yayınları.

Lenin, V. İ. (2016). *Devlet ve Devrim.* M. H. Spatar ve C. Üster (Çev). İstanbul: Yordam Kitap.

Lenoir, B. (2002). *Sanat Yapıtı.* A. Derman (Çev). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Lloyd, G. (1995). *Erkek Akıl Batı Felsefesinde 'Erkek' ve Kadın.* M. Özcan (Çev). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Loomba, A. (2000). *Kolonyalizm Postkolonyalizm.* M. Küçük (Çev). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Lukács, G. (2014). *Roman Kuramı.* C. Soydemir (Çev). İstanbul: Metis Yayınları.

Lukács, G. (2018). *Toplumsal Varlığın Ontolojisi.* Doğan Barış Kılınç(Ed.). (Çev.) Ankara: Notabene.

Magee, G. A. (2010). *The Hegel Dictionary.* India: Continuum.

Manly, S. (2007). Mary Wollstonecraft and Her Legacy. G. Plain ve S. Sellers (Ed.). *A History Of Feminist Literary Criticism içinde* (46-66). Cambridge: Cambridge Universty Press.

Marcuse, H. (1969). *Soviet Marxism.* New York: Columbia Universty Press.

Marcuse, H. (1989). *Us ve Devrim Hegel ve Toplum Bilimin Doğuşu.* A. Yardımlı, (Çev). İstanbul: İdea Yayınları.

Marcuse, H. (2013). *Özgürlük Üzerine Bir Deneme.* S. Soysal, (Çev) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Marks, K. ve Engels, F. (2003). *Kömünist Parti Manifestosu.* Ankara: Eriş Yayınları.

Marx, K. (2013). *1844 El Yazmaları Ekonomik Politik ve Felsefe.* M. Belge, (Çev). İstanbul: Birikim Yayınları.

Marx, K. (1979). *Grundrisse, Ekonomi Politiğin ve Eleştirisi için Ön Çalışma.* S. Nişanyan, (Çev). Ankara: Birikim Yayınları.

Marx, K. (2017). *Yabancılaşma.* K. Somer, A. Kardam, S. Belli, A. Gelen, Y. Fincancı ve A. Bilgi, (Çev). Ankara: Sol Yayınları.

Marx, K. ve Engels, F. (1976). *Alman İdeolojisi(Feuerbach).* S. Belli (Çev). Ankara: Sol Yayınları.

Marx, K. ve Engels, F. (1999). *Felsefe Metinleri.* K. Somer, A. Kardam, S. Belli ve V. Erdoğdu, (Çev) Ankara: Sol Yayınları.

McDowall, D. (2004). *A Modern Kurdish History Of The Kurds.* London and New York: Palgrave Macmillan.

Memmi, A. (2003). *The Colonizer and the Colonized.* H. Greenfeld (Çev). London: Earthscan .

Mengüşoğlu, T. (1998). *İnsan Felsefesi,.* İstanbul: Remzi Kitapevi.

Michel, A. (1993). *Feminizm.* Ş. Tekeli, (Çev). İstanbul: İletişim Yayınları.

Mies, M. (1994). *Patriarchy And Accumulation On A World Scale Women In The International Division of Labour.* New Jersey: Zed Books.

Mies, M. (2008a). Cinsiyete Dayalı İşbölümünün Toplumsal Kökenleri. M. Mies, V. B. Thomsen ve C. V. Werlhof içinde, *Son Sömürge Kadınlar içinde* Y. Temurtürkan (Çev). (101-151). İstanbul: İletişim Yayınları.

Mies, M. (2008b). Hindistan Kırsalında Sınıf Mücadelesi ve Kadınların Mücadelesi. M. Mies, V. B. Thomsen ve C. V. Werlhof (Ed.), *Son Sömürge Kadınlar İçinde* Y. Temurtürkan (Çev). (205-245). İstanbul: İletişim Yayınları.

Mill, J. (2014). *Özgürlük Üstüne Seçme Yazılar.* A. Ertan, (Çev). İstanbul: Belge Yayınları.

Minorsky, V., Bois, T. ve MacKenzie, D. N. (2004). *Kürtler ve Kürdistan.* K. Fıratlı (Çev) İstanbul: Doz Yayınları.

Minassian, A. T. (2012). *Ermeni Devrimci Harketi'nde Milliyetçilik ve Sosyalizm (1887-1912).* M. Tunçay (Çev). İstanbul: İletişim Yayınları.

Mojab, S. (2013a). Devletsiz Olanın Yalnızlığı Feminist Bilginin Sınırında Kürt Kadınları. S. Mojab(Ed.), *Devletsiz Ulusun Kadınları Kürt Kadını Üzerine Araştırmalar İçinde* F. Adsay, S. Kılıç, ve E. Uşaklı (Çev). (13-41). İstanbul: Avesta.

Mojab, S. (2013b). 1946 Kürt Cumhuriyeti'nde Kadınlar ve Milliyetçilik. S. Mojab(Ed.), *Devletsiz Ulusun Kadınları Kürt Kadını Üzerine Araştırmalar İçinde* F. Adsay, S. Kılıç ve E. Uşaklı (Çev). (101-123). İstanbul: Avesta.

Moran, B. (1988). *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri.* (6.Baskı). İstanbul: Cem Yayınevi.

Natali, D. (2009). *Kürtler ve Devlet Irak, Türkiye ve İran'da Ulusal Kimliğin Gelişmesi.* İ. Bingöl (Çev). İstanbul: Avesta.

Neuhouser, F. (2000). *Foundations of Hegel's Social Theory Actualizing Freedom.* London: Harvard Universty Press.

Nikitin, B. (1991). *Kürtler Sosyolojik ve Tarihi İnceleme.* H. Demirhan ve C. Süreyya (Çev). İstanbul: Deng Yayınları.

Ollman, B. (2015). *Yabancılaşma, Marx'ın Kapitalist Toplumdaki İnsan Anlayışı.* A. Kars (Çev) İstanbul: Yordam Kitap.

Olson, R. (1992). *Kürt Milliyetçiliğinin Kaynakları ve Şeyh Said İsyanı.* B. Peker ve N. Kıraç, (Çev). Ankara: Özge Yayınları.

O'Neil, J. (2010). İnsansal Tarih Olarak Tarih Üzerine Hegel ve Marx. J. Hyppolite içinde, *Marx ve Hegel ÜZerine Çalışmalar* D. B. Kılınç (Çev). Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Öpengin, E. (2015). The changing status of Kurdish in Iraq and Turkey: A comparative assessment. *Singapore Middle East Papers*.

Öpengin, E. ve Haig, G. (2015). Kurmanji Kurdish in Turkey: Structure, Varieties, and Status. C. Bulut içinde, *Linguistic Minorities in Turkey and Turkic speaking minorities of the peripheries.* Wiesbaden: Harrassowitz.

Özlem, D. (2010). *Tarih Felsefesi.* İstanbul: Notos Kitap.

Özoğlu, H. (2004). *Kurdish Notables and the Ottoman State Evolving Competing Loyalties, and Shifting Boundaries.* New York: State Universty of New York.

Parla, J. (2011). Tarihçem Kâbusumdur! Kadın Romancılarda Rüya, Kabus, Oda Yazı. J. Parla, ve S. Irzık(Ed.), *Kadınlar Dile Düşünce Edebiyat ve Toplumsal Cinsiyet İçinde* (179-201). İstanbul: İletişim.

Patten, A. (2005). *Hegel's Idea of Freedom.* New York: Oxford Universty Press.

Perry, M. (2010). *Maksizm ve Tarih.* G. Tunçer (Çev) İstanbul: İletişim.

Pinkard, T. (2012). *Hegel.* M. B. Albayrak (Çev). İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

Platon. (2010). *Devlet.* S. E. M. Cimcöz (Çev). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Plehanov, G. V. (1967). *Sanat ve Sosyalizm.* S. Mimoğlu (Çev). İstanbul: Sosyal yayınları.

Popper, K. R. (2013). *Açık Toplum ve Düşmanları.* H. R. Mete Tunçay (Çev) Ankara: Liberte Yayınları.

Qasimlo, A. (1991). *Kurdistan û Kurd Lêkolînek Sîyasî û Aborî.* Elîşêr (Çev). Bälinge: Jîna Nû.

Reed, E. (1985). *Kadın Özgürlüğünün Sorunları.* Z. Saraçoğlu (Çev). İstanbul: Yazın Yayınları.

Renan, E. (2000). What is A Nation? H. K. Bhabha içinde, *Nation and Narration İçinde* (8-23). London And New York: Routledge.

Rousseau, J. J. (2003). *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kökeni.* E. Ergün (Çev). Ankara: Yeryüzü.

Said, E. (1998). *Oryantalizm.* N. Üzel (Çev). İstanbul: İrfan Yayınevi.

Said, E. W. (1993). Yeats ve Sömürgesizleşme. T. Eagleton, F. Jameson ve E. W. Said içinde *Milliyetçilik, Sömürgecilik ve Yazın İçinde* Ş. Kaya (Çev). (65-90). İstanbul: Kabalcı Yayınları.

Said, E. W. (2016). *Kültür ve Emperyalizm.* N. Alpay (Çev). İstanbul: Hilyayın.

Sartre, J. P. (2008). *Edebiyat Nedir.* B. Onaran (Çev). İstanbul: Can Yayınları.

Sasuni, G. (1992). *Kürt Ulusal Hareketleri ve 15. YY'dan Günümüze Ermeni Kürt İlişkileri.* B. Zartaryan ve M. Yetkin (Çev). İstanbul: Med Yayınevi.

Schelling, F. J. (2012). Tarih Felsefesi Olur mu?. A. Irgat (Çev). G. Ateşoğlu (Ed.), *Tarih Felsefesi Seçme Metinler* (s. 128). Ankara: Doğubatı Yayınları.

Schelling, F. J. (2012). Tarih Kavramı. (A. Irgat Çev.), G. Ateşoğlu(Ed.), *Tarih Felsefesi Seçme Metinler* (s. 125). Ankara: Doğubatı Yayınları.

Schelling, F. J. (2017). *İnsan Özgürlüğünün Üzerine.* M. Barış (Çev) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Schimd, W. (2010). *Narratology.* A. Starritt (Çev). Berlin: De Gruyter.

Schimdt, D. A. (1977). *Barzani'yle Konuşmalar.* A. Dere (Çev). İstanbul: Yöntem.

Sevgen, N. (1982). *Doğu ve Günyedoğu Anadolu' da Türk Beylikleri- Osmanlı Belgeleri ile Kürt Türkleri Tarihi.* Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Ensitüsü.

Sevim, A. (2005). *Feminizm.* (1.Baskı). İstanbul: İnsan Yayınları.

Sheyholislami, J. (2011). *Kurdish Identy, Discourse and New Media.* New york: Palgrave Macmıllan.

Silier, Y. (2016). *Özgürlük Yanılsaması.* (5.Baskı). İstanbul: Yordam Kitap.

Singer, P. (2001). *A Very Short Introduction.* New York: Oxford Universty Press.

Smith, A. D. (1994). *Milli Kimlik.* B. S. Şener (Çev). İstanbul: İletişim Yayınları.

Smith, A. D. (2002). *Küreselleşme Çağında Milliyetçilik.* D. Kömürcü (Çev). İstanbul: Everest Yayınları.

Smith, A. D. (2002). *Ulusların Etnik Kökeni.* S. Bayramoğlu ve H. Kendir (Çev). Ankara: Dost Kitabevi.

Solomon, R. C. (1970). *Hegel's Concept's "Geist".* Erişim Tarihi: 03 Ekim 2017 http//jstor.org

Spivak, G. C. (1988). Erişim Tarihi: 25 Mart, 2020, http://abahlali.org/files/Can_the_subaltern_speak.pdf

Stace, W. T. (1986). *Hegel Üzerine.* M. Belge (Çev) Ankara: V Yayınları.

Stalin, J. (1979). *Leninizmin İlkeleri.* M. Erdost (Çev). Ankara: Sol Yayınları.

Strohmer, M. (2003). *Crucial Images in the Prenstation of a Kurdish National Identity, Heroes and Patriots, Traitors and Foes.* Leiden, Boston: Brill.

Suny, R. G. (1997). Soviet Armenia. R. G. Hovannisan içinde, *The Armenian People From Ancient to Modern Times Volume II* (s. 347-389). London: Macmıllan.

Sustam, E. (2015). Siyasal Ayaklanmadan Kültürel Direnişe: Direnişin Yeni Dİli ve 90'lar. A. Işık, B. Bimez, R. Önen, ve T. Baykuşak(Ed.). *1990'larda Kürtler ve Kürdistan İçinde* (85-109). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Swain, D. (2013). *Yabancılaşma.* H. T. Urbarlı (Çev). İstanbul: Durak.

Sykes, M. (1908). The Kurdish Tribes of The Ottoman Empire. *The Journal of The Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* (38), 451-486.

Şamil, H. (2005). *Diaspora Kürtleri.* İstanbul: Peri Yayınları.

Şemo, E. (2015). *Jiyana Bextewar*. Diyarbakır: Lis.

Taylor, C. (2015). *Hegel and Modern Society.* Cambridge: Cambridge University Press .

Tejel, J. (2009). *Syria's Kurds History Politics and Society.* E. Welle ve J. Welle, (Çev). London and New York: Routledge.

Tekin, M. (2016). *Roman Sanatı, Romanın Unsurları.* (1.Baskı). İstanbul: Ötüken Yayınları.

Thomsen, V. B. (2008a). Kadın Emeğinin Geleceği ve Kadına yönelik Şiddet. M. Mies, V. B. Thomsen, ve C. V. Werlhof(Ed.). *Son Sömürge Kadınlar İçinde* Y. Temurtürkan, (Çev). (177-203). İstanbul: İletişim Yayınları.

Thomsen, V. B. (2008b). Neden Üçüncü Dünya'da da Hâlâ Ev Kadınları Yaratılıyor. M. Mies, V. B. Thomsen ve C. V. Werlhof içinde, *Son Sömürge Kadınlar İçinde* Y. Temurtürkan, (Çev). (246-256). İstanbul: İletişim Yayınları.

Trask, R. L. (2007). *Language and Linguistics The Key Concepts.* New York: Routledge.

Türk Dil Kurumu. (1975). *Felsefe Terimleri Sözlüğü.* Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Uygur, N. (2009). *İnsan Açısından Edebiyat.* (3.Baskı). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Uzun, M. (2003). *Antolojiya Edebiyata Kurdî.* İstanbul: Aram Yayınları.

Uzun, M. (2007). *Bir Romanın Hatıra Defteri.* M. Kızılkay (Çev) İstanbul: İthaki Yayınları.

Uzun, M. (2012). *Küllerinden Doğan Dil ve Roman.* İstanbul: İthaki Yayınları.

Üner, M. E. (2007). *Aşiret Eşkiya Devlet.* İstanbul: Yalın Yayınları.

Vali, A. (2005a). Milliyetçilik ve Köken Sorunu. *Kürt Milliyetçiliğinin Kökenleri* F. Adsay, U. Aydoğmuş ve S. Kılıç (Çev). İstanbul: Avesta.

Vali, A. (2005b). Kürtlerin Soykütükleri: Kürt Tarih Yazımında Ulus ve Ulusal Kimliğin İnşası. A. Vali (Ed.). *Kürt Milliyetçiliğinin Kökenleri* F. Adsay, Ü. Aydoğmuş ve S. Kılıç (Çev.). (83-135). İstanbul: Avesta.

Vali, A. (2010). *Kürdistan Cumhuriyeti, İran'da Kürt Kimliğinin Oluşumu.* Z. İnanç (Çev). İstanbul: Avesta.

Vali, A. (2013). *Kürt Tarihi Kimliği ve Siyaseti.* İ. Bingöl (Çev). İstanbul: Avesta.

Walker, C. J. (1997). World War I and the Armenia. R. G. Hovannisan içinde, *The Armenian People From Ancient to Modern Times Volume II* (s. 239-275). London: Macmillan.

Walters, M. (2005). *Feminism A Very Short Introduction.* New York: Oxford Universty Press.

Watson, H. S. (1977). *Nations and States, An Enquiry into the Origins of Nations and Politics of Nationalism.* London: Universty Printing House, Cambridge.

Watt, L. (2007). *Romanın Yükselişi.* (F. B. Aydar, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.

Wedel, H. (2013). İstanbul'a Göç Eden Kürt Kadınlar: Cemaat ve Marjinalleştirilmiş Bir Sosyal Grubun Yerel Siyasete Katılımının İmkanları. S. Mojab (Ed.). *Devletsiz Ulusun Kadınları Kürt Kadını Üzerine Araştırmalar İçinde* F. Adsay, S. Kılıç ve E. Uşaklı (Çev). (155-178). İstanbul: Avesta.

Wedon, C. (2007). Postcolonial Feminist Criticism. G. Plain, ve S. Sellers içinde, *A History Of Feminism Literary Critcism* (s. 282-301). Cambridge: Cambridge University Press.

Wellek, R. (2013). *Edebiyat Teorisi.* İstanbul: Dergah Yayınları.

Werlhof, C. V. (2008). Kadın Emeği: Ekonomi Politiğin Eleştirisindeki Kör Nokta. C. V. Werlhof, M. Mies ve V. B. Thomsen (Ed.). *Son Sömürge Kadınlar* Y. Temurtürkan, (Çev). (27-47). İstanbul: İletişim Yayınları.

Werner, L. (2010). The Gender od Sprit: Hegel's Moves and Strategies. K. Hutchhings ve T. Pulkkinen (Ed.). *Hegel's Philosophy and Feminist Thought Beyond Antigone İçinde* (195-211). New York: Palgrave Macmillan.

Williams, R. (1990). *Marksizm ve Edebiyat.* E. Tarım (Çev). İstanbul: Adam Yayınları.

Williams, R. (2013). Hegel'in Geist Kavramı. G. Ateşoğlu(Ed.). *Alman İdealizmi Hegel İçinde* G. Ateşoğlu, (Çev). (524-545). Ankara: Doğubatı Yayınları.

Wollstonecraft, M. (2012). *Kadın Haklarını Gerekçelendirlmesi.* (D. Hakyemez, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

Woolf, V. (2012). *Kendine Ait Bir Oda.* İ. Özdemir (Çev). İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınları.

Xanî, E. (1990). *Mem û Zîn.* M. E. Bozarslan (Der. ve Çev.) İstanbul: Hasat Yayınları.

Xanî, E. (2011). *Mem û Zîn.* İstanbul: Nûbihar Yayınları.

Yûsiv, H. (2011). *Romana Kurdî.* Diyarbakır: Ronahi.

Yuval-Davis, N. (2010). *Cinsiyet ve Milliyet.* A. Bektaş (Çev) İstanbul: İletişim Yayınları.

Yücel, T. (2017). *Eleştiri Kuramları.* İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

Yüksel, M. (2006). The Encounter of Kurdish Women with Nationalism in Turkey. *Middle Eastern Studies, 42*(5), 777-802.

Zetkin, C. (1996). *Kadın Sorunu Üzerine Seçme Yazılar.* İ. Yarkın (Çev). İstanbul: İnter Yayınları.

Zima, P. (2015). *Modern Edebiyat Teorilerinin Felsefesi.* M. Özsarı (Çev). İstanbul: Hece Yayınları.

Zinovyev. (1991). *Rusya Komünist Partisi Tarihi.* İ. Kılıç ve A. Yalman (Çev). Ankara: Akış Yayıncılık.